

BIBLIOTHECA JUDAICA

КОЛЕТТ СИРАТ

# ИСТОРИЯ
## СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ





האוניברסיטה העברית בירושלים

**The Hebrew University of Jerusalem**

**Institute of Jewish Studies**

**International Center for University Teaching of Jewish Civilization**

**Chais Center for Jewish Studies in Russian**

Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке

עמותת גשרי תרבות

**«Gishrei Tarbut» Association**

**Ассоциация «Мосты культуры»**

**«Gesharim» Publishing House**

Издательство «Гешарим»

Совместный издательский проект

**BIBLIOTHECA JUDAICA**

серия

«СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»



BIBLIOTHECA JUDAICA

COLETTE SIRAT

# A HISTORY
## OF JEWISH PHILOSOPHY IN THE MIDDLE AGES




КОЛЕТТ СИРАТ

# ИСТОРИЯ
## СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ 5763



МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2003

Колетт Сират. История средневековой еврейской философии

Colette Sirat. A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages

Открытый Университет Израиля
Академическая программа
преподавания курсов по еврейской истории,
философии и политологии на русском языке

Издатель **М. Гринберг**

Перевод с английского *Т.Баскаковой*

Научные редакторы *У. Гершович, Д. Фролов*

Зав. редакцией *И. Аблина (Москва)*
*М. Яглом (Иерусалим)*

*Издание поддержано Государственным фондом наследств и комиссией министерства абсорбции Государства Израиль*






ISBN 5-93273-101-X

# От автора

Я бы хотела выразить благодарность библиотекарям и хранителям еврейских рукописей, к чьей благожелательной помощи мне часто приходилось прибегать во время работы над книгой, и прежде всего – работникам Национальной библиотеки в Париже, Еврейской национальной и университетской библиотеки и сотрудникам Института микрофильмов еврейских рукописей в Иерусалиме. Я также хочу поблагодарить членов редколлегии журнала *Кирьят сефер*, которые всегда были готовы оказать мне поддержку во всем, что касалось библиографии.

Я благодарю Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке при Еврейском университете в Иерусалиме и издательство «Гешарим», по инициативе которых был предпринят перевод моей книги на русский язык.

Я глубоко признательна всем, кто готовил этот перевод к изданию, переводчикам с английского и французского, и особенно тем, кто работал над переводами источников с иврита и арабского, тем, кто исправлял ошибки (в том числе и мои), допущенные в английском издании. Надеюсь, что благодаря проделанной работе книга заслужит признание взыскательного русскоязычного читателя.

**Колетт Сират**

*Рош ха-шана 5762*
Иерусалим

# Предисловие к английскому изданию

Эта книга была задумана как введение в историю еврейской средневековой философии. Она базируется непосредственно на источниках (как опубликованных, так и существующих только в рукописном виде), которые анализируются с тем, чтобы, по возможности, прояснить их содержание и поместить в исторический контекст.

В первой части книги (главы 1–6) мыслители классифицируются по их принадлежности к определенным идейным течениям. С начала средних веков и приблизительно до 1200 года еврейские авторы в исламских странах писали свои произведения на арабском языке и могли принадлежать к любому духовному направлению, возникавшему в исламском мире. Переход к использованию иврита в качества литературного языка происходил в Испании в течение двенадцатого века, в эпоху Реконкисты, когда жизненные центры еврейской философии переместились в христианскую Европу — в Прованс, Испанию и Италию.

Во второй части (главы 7–9) мы будем рассказывать о еврейских мыслителях, группируя материал по векам. Хотя такое деление не может не быть искусственным, оно тем не менее в определенной мере отражает историческую реальность. Философия стала системой координат, определявшей характер мышления некоторых слоев еврейского общества. Тогда появилось много авторов, которые хорошо знали и использовали в своих трудах базовые тексты — Маймонида, Авраама ибн Эзры, Аверроэса. В главе, посвященной тринадцатому веку, описывается период, когда еврейские мыслители, так же как христианские ученые, впитывали и изучали греческие и арабские тексты. «Наука» — представала ли она в арабском, ивритском или латинском облачении — воспринималась как самотождественное целое. В конце тринадцатого–четырнадцатом веках еврейские авторы продолжали использовать все те же основополагающие тексты (арабские и еврейские), но уже были в курсе тех проблем, которые обсуждались в европейских университетах. Переводить латинские тексты на иврит впервые начали в Италии, а со второй половины четырнадцатого века переводы латинских сочинений по логике и медицине все чаще стали появляться в Испании и Провансе.

Пятнадцатый век в Испании был для евреев периодом физических и интеллектуальных гонений, периодом замкнутости и духовного кризиса. Закончился этот период, как известно, изгнанием евреев из страны. Тем временем во всех средиземноморских странах еврейские ученые — отчасти по необходимости, отчасти же движимые интеллектуальным любопытством — начали пользоваться латынью и местными языками в своих литературных и философских трудах. Однако в целом этот феномен лежит уже за пределами средних веков.

# Предисловие к русскому изданию

Предлагаемая вниманию читателей книга по истории средневековой еврейской философии базируется на работах, опубликованных до 1990 года[1]. Те новые исследования и новые публикации, которые появлялись позже, дают новые ориентиры для понимания еврейской философии, которые я хотела бы пусть бегло, но обозначить, раз уж не имею возможности подробно их проанализировать.

Прежде всего, история философии, будучи частью общей сферы гуманитарных наук, не могла остаться нечувствительной к тем методологическим подходам, которые впервые заявили о себе именно в последнее десятилетие:

— Использование компьютеров, позволяющих с легкостью составить чуть ли не исчерпывающее представление о библиографии по той или иной теме, а также наличие баз данных с текстами источников действительно способствует расширению эрудиции и изменяет тип работы исследователя.

— Число коллективных работ умножилось. Так, в создании книги по истории еврейской философии, опубликованной в 1997 году (934 с.)[2], участвовало тридцать пять превосходных специалистов, и каждый из них представил обстоятельный анализ какого-то одного сегмента исторического поля, тогда как в более ранних работах аналогичного содержания все это поле приходилось исследовать одному человеку[3]. Такие коллективные исторические монографии отличаются большей полнотой, большей глубиной анализа, лучшим справочным аппаратом, большей объективностью — но «история», что очевидно, в них представлена менее «последовательно» и синтетическая сторона исследовательской работы выражена слабее.

— Что касается более специальных исследований, например, посвященных Герсониду, то, как мне кажется, публикации материалов коллоквиумов (тоже умножившиеся), несмотря на все связанные с этим неудобства, дают много преимуществ, потому что личные встречи и дискуссии между участниками подобных научных мероприятий позволяют углубить понимание некоторых вопросов и поставить новые задачи; читатели же таких публикаций получают

---

[1] Последнее французское издание с дополнительным списком библиографии вышло в 1988 г.; английское издание 1990 г. тоже включало дополнение к библиографии; в венгерском издании список библиографии дополнили сами редакторы. Это предисловие, помимо всего прочего, имеет целью дополнить библиографию английского издания исследованиями, вышедшими за последние десять лет.

[2] *History of Jewish Philosophy* / Eds. Daniel H. Franck and Olivier Leaman. London and New York, 1997. До этого было еще одно аналогичное коллективное издание: *La storia della filosofia ebraica* / A cura di Irene Kajon. Padova, 1993.

[3] S. Munk (1859); I. Husik (1916); J. Guttmann (1951; 1964). Основные сборники статей по еврейской философии, вышедшие в последнее десятилетие, добавлены к библиографии.

возможность лучше увидеть взаимосвязи между разными тематическими комплексами, без чего их представления о проблеме в целом оставались бы фрагментарными.

— Текстологические исследования — я имею в виду исследования латинских и ивритских (нефилософских) текстов — привели к осознанию того факта, что варианты имеют очень большое значение для изучения еврейских философских текстов. Письменный текст — тот текст, который мы держим перед глазами и который пытаемся понять, — очень редко бывает «окончательным»: в большинстве случаев имеется ряд последовательных изданий, отражающих эволюцию взглядов автора; такие издания, или варианты, существовали уже во времена рукописной книги, как существуют и теперь, в эпоху типографий. Хорошим примером тому может служить настоящая книга: издание, которое читатель держит в руках в данный момент, весьма существенно отличается от ивритского издания, опубликованного в 1975 году. Эволюция моей мысли между 1975 и 2002 годами не особенно значима и не заслуживает того, чтобы специально ее изучать; однако без изучения эволюции текстов и мысли таких великих философов, как, например, Маймонид или Герсонид, сегодня никак не обойтись - такое изучение должно предшествовать любому изданию их трудов[4].

— Мы сейчас знаем, что устная традиция сыграла огромную роль в истории идей и что она оставила определенные следы, которые, правда, очень трудно обнаружить: проследить за рецепцией философских текстов и пониманием философских идей, если только такого рода активность не оставила письменных следов на каких-то материальных носителях (в виде редакторской правки, читательских заметок на полях и т.п.), удается только спорадически, благодаря случайным открытиям или с помощью методов, гораздо менее тонких, нежели те, что используются при анализе письменных текстов. Отсюда следует, что изучение «философских идей» отличается от изучения «философских текстов» и открывает более широкие перспективы на будущее, ибо позволяет лучше понять те сферы исторической действительности, которые сегодня как объекты исследования разорваны, «распределены» между разными академическими дисциплинами, тогда как в духовной и практической жизни средневековых людей они составляли единое живое целое: например, «еврейская философия и мистика», «еврейская философия и латинская философия» и т.д.[5]

— Во всех науках о еврействе теперь гораздо больше, чем раньше, стали использовать рукописи: в этой эволюции важную роль сыграл Институт микрофильмов еврейских рукописей (при Еврейской Национальной библиотеке в Иерусалиме). Там можно найти микрофильмы почти всех еврейских рукописей и писем, хранящихся в различных музеях мира; возможность

---

[4] См. третью часть моей книги: *Jewish Manuscripts of the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2001.

[5] К этой идее привлек внимание Моше Идель - в своих многочисленных работах и, главным образом, в исследованиях, посвященных Аврааму Абулафии. См. также: R. Jospe. «Early Philosophical Commentaries on the *Sefer Yezirah*» // REJ, 149, 1990. P. 369–415; Д. Шварц. «Еврейская философия и мистика: контакты в начале XV века» // *Daat*, 29, 1992, с. 41–67 (на иврите).

посмотреть микрофиши или заказать копии нужных микрофильмов существенно облегчает работу исследователей[6].

— Наконец, еще одним фактором, облегчающим работу в нашей области, стала практика публикации томов, включающих все статьи какого-то одного известного исследователя – статьи, которые прежде были рассеяны по труднодоступным периодическим изданиям[7].

Вернемся, однако, к нашей книге.

Во *Вступлении* упоминалось существенное различие между Богом Библии, личным и антропоморфным, и Богом философов. Совсем недавно опубликованная статья с новой стороны показывает важность этой темы для современных исследований[8].

Тема главы *Мутакаллимы и другие еврейские мыслители, вдохновлявшиеся мусульманскими теологическими движениями* в настоящее время подвергается полному пересмотру, потому что теперь стали доступными рукописи из собрания Фирковича. Это собрание, которое в советские времена оставалось закрытым для западных исследователей[9], содержит около 15 000 фрагментов книг, многие из которых имеют отношение к философии. Исследование этих материалов еще далеко до завершения, но уже сейчас понятно, что они могут очень значительно расширить наши познания относительно первых еврейских философов на исламском Востоке.

Так, например, нам было известно о том, что в X в. в Мосуле существовал кружок еврейских философов-аристотелианцев[10]. Благодаря одному из вновь обнаруженных манускриптов[11] мы получили представление о содержании дискуссий, которые велись в кружке неоплатоников в Мосуле. В 983 году Гиба бен Салхун, суконщик, закончил свой труд, который назывался «Книга точек зрения» (*Китаб ал-маназир*). На листе 1r сохранилось описание этого труда: «В сей книге комментариев речь идет о стихах, рассеянных в разных частях Писания, которые рассматриваются с точки зрения Интеллекта, на основе мнений самых древних и самых выдающихся философов, занимавшихся метафизикой. Книга касается вещей, которые повторяются и существуют в сущем, всегда в одном и том же состоянии. Там можно найти также рассуждения о всякого рода естественных существах, которые различаются

---

[6] См.: *User's Guide* to the *Collective catalogue of Hebrew manuscripts*. Chadwyck-Healy (France), Jerusalem, 1989. (Eng. and Hebrew).

[7] Например, см.: *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. I–V. Jerusalem, 1988–1997.

[8] Я. Лорбейбойм. «„Мудрецы, благословенна их память, ни на мгновение не допускали в своих мыслях отелесивания" (*Путеводитель растерянных*, I, 46): антропоморфизм в талмудической литературе; критический обзор исследовательской литературы» // *Jewish Studies*, 40, 2000, с. 3–54 (на иврите).

[9] В то время я работала в Национальном центре научных исследований в Париже и благодаря этому смогла увидеть очень небольшое количество рукописей из коллекции Фирковича, а также имела случай поговорить о них с «отказниками». Но это старая история...

[10] В нашей книге, в начале главы об аристотелизме можно найти упоминание об этом, основанное на статье Ш. Пинеса «A Tenth Century Philosophical Correspondence...» (эта статья перепечатана в собрании сочинений Пинеса: S. Pines. *Collected Works*, V, 1997. P. 177–210).

[11] Речь идет о рукописи MS. Санкт-Петербург ЕВР.-АР.I, 1679.

по своим видам [и подвержены изменениям]. И еще [там говорится] о вещах, занимающих промежуточное положение [между двумя этими состояниями]. Книга была написана выдающимся древним [мыслителем] Абу-л-Хайром Табой бен Салхуном, суконщиком, „да будет душа его завязана в узле жизни“ [1 Цар. 25:29]. Он написал ее сам, в соответствии со своими возможностями, дабы о нем вспоминали и в расчете на тех, кто имеет такие же, как у него, взгляды и такой же [интеллектуальный] уровень».

Как отмечает Хаггай Бен-Шаммай[12], данный текст свидетельствует о существовании некоего кружка по изучению библейских текстов, который, возможно, собирался в мосульской синагоге и на «собраниях» которого обсуждались также многие другие интеллектуальные проблемы, причем философской базой для подобных дискуссий служила неоплатоническая мысль. Такого рода «собрания» друзей-эрудитов происходили и в мусульманской, и в христианской среде; они способствовали появлению многочисленных грамматических, художественных, философских сочинений, характерных для «исламского Ренессанса» X века. Это свидетельство о существовании в Мосуле такого рода еврейских кругов заставляет нас пересмотреть как наши представления о зарождении еврейской неоплатонической философии (которая, как ранее считалось, впервые появилась в Кайруане, то есть на Западе, и изначально была связана с фигурой Ицхака Исраэли), так и представление о преобладании на Востоке философии *калама*.

Что касается философии *калама*, которая преобладала у раббанитов и караимов, то и по этой теме мы теперь имеем новые тексты: так, на основании обнаруженных в коллекции Фирковича рукописей, Хаггай Бен-Шаммай опубликовал главы, отсутствовавшие в издании *Мухтави* Йусуфа ал-Басира[13].

Уже предварительный анализ этих находок позволил Давиду Скляру достаточно точно очертить круг тех философских текстов и идей, которые в X–XI веках пользовались популярностью у гаонов, придерживавшихся философии *калама*, и у других еврейских философов на Востоке[14].

Ясно, что евреи присутствовали почти на всех *majālis* («собраниях») и принимали активное участие в тех дискуссиях, которые были средоточием интеллектуальной жизни на исламском Востоке; однако некоторые из них (гаоны и караимские ученые, придерживавшиеся *калама*) писали какие-то труды, а другие – нет. Поэтому история текстов не совпадает с историей идей.

*Неоплатонизм*

И по этой теме рассматриваемого периода тоже появилось много интересных работ[15]. Некоторые из них касаются частных тем: здесь, в первую очередь, следует упомянуть заметки И. Либеса[16], дискуссию Э. Вольфсона

---

[12] См. Х. Бен-Шаммай. «Круг занимающихся философскими исследованиями Писания в X веке в Мосуле...» // *Pe'amim*, 41, 1989, с. 21–31 (на иврите).

[13] См.: *Kitvei ha-yad ba-'aravit yehudit be-osfei Firkovich: hiburei Yusuf al-Basir* / Д. Скляр (при участии Х. Бен-Шаммая). Иерусалим, 1997, с. 113–126.

[14] См.: D.E. Sklare. *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: texts and studies.* Leiden, 1996, особенно главу IV. P. 99–141.

[15] *Neoplatonism and Jewish Thought* / Ed. L.E. Goodman. New York, 1992.

[16] И. Либес. «Использование „Книги творения“ р. Шломо ибн Габиролем и его стихотворение „*Ахавтиха...*“» // *ha-Kenes ha-beinleumi le-toldot ha-mistiqa ha-yehudit,* 2 (1987), с. 73–123 (на иврите).

и Х. Крейсела по поводу термина *Kol* («всё») в произведениях Авраама ибн Эзры[17], исследование об астрологической теме у Ибн Эзры[18] и еще два сборника статей, посвященных тому же философу[19].

Достойна внимания также монография Поля Фентона, посвященная философским взглядам Моше ибн Эзры[20].

Вопрос о той роли, которая отводится исламу и христианству в философской мысли *Иехуды Галеви*, обсуждался Й. Сильманом[21], Д. Ласкером[22] и Д. Шварцем[23].

*Аристотелизм*

В 1990 году появилась книга Терезы Фонтэн, посвященная Аврааму ибн Дауду[24].

Работ о Маймониде, как и следовало ожидать, вышло очень много, и перечислить здесь их все просто невозможно. Мы укажем лишь на два сборника очень интересных статей, уточняющих некоторые аспекты философии Маймонида[25], и на недавно вышедшую книгу, в которой собраны статьи, касающиеся политических идей этого философа[26].

В серии *Maimonidean Studies*, основанной в 1990 году, пока вышло только четыре тома[27], но она уже успела стать важным ориентиром для всех тех, кто всерьез интересуется этим, безусловно, самым значительным еврейским мыслителем средневековья. В томах серии можно прочитать много новых исследований – например, работу Ицхака-Цви Лангермана о негативном отношении Маймонида к астрологии[28]. Там также можно найти список арабских

---

[17] E.R. Wolfson. «God, the Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word *Kol* in Abraham Ibn Ezra» // REJ, 149, (1990). P. 77–111; H. Kreisel. «On the Term *Kol* in Abraham Ibn Ezra: a Reappraisal» // REJ, 153 (1994). P. 29–66.

[18] Р. Йошпе. «Тора и астрология у Ибн Эзры» // *Daat*, 33 (1994), с. 31–52 (на иврите).

[19] *Abraham Ibn Ezra y su tiempo* / Ed. F. Diaz Esteban. Madrid, 1990; *Rabbi Abraham ibn Erra: Studies in the Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath* / Ed.: I. Twersky and J. M. Harris. Cambridge (Mass.), 1993.

[20] P. Fenton. *Philosophie et exégèse dans «Le Jardin de la métaphore»* de Moïse Ibn Ezra, philosophe et poète andalou du XII[e] siècle. Leiden, 1997.

[21] Y. Silman. «Revealed Religious in the Thought of Judah Halevi: a systematic presentation» // *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought Presented to A. Safran* / Ed. M. Hallamish. Ramat Gan, 1990. P. 163–174.

[22] D.J. Lasker. «Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi» // *JQR* 81 (1990). P. 75–91.

[23] Д. Шварц. «Рабби Иехуда Галеви о христианстве и эмпирической науке» // *AJS Review* 19 (1994). P. 1–23 (на иврите).

[24] T.A.M. Fontaine. *In defence of Judaism. Abraham ibn Daud: sources and structure of ha-Emunah ha-Raman* / Trans. from Dutch by H.S. Lake. Assen, 1990.

[25] *Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher* / Ed. F. Rosner and S.S. Kottek, Northvale (NJ), 1993; *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies* / Ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991; second ed. London. Portland. Or. 1996.

[26] H. Kreisel. *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*. New York, 1999.

[27] *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman. New York, vol. I, 1990; vol. 2, 1991; vol. 3, 1992–1993; vol. 4, 2000.

[28] Y.-Tz. Langermann. «Maimonides' Repudiation of Astrology» // *Maimonidean Studies*, v. 2. 1991. P. 125–158.

рукописей «Путеводителя растерянных»[29] – первый указатель такого рода, составленный в порядке подготовки планирующегося научного издания оригинального текста.

Проблема взаимоотношений между идеями Маймонида и еврейской мистикой исследуется в ряде статей Моше Иделя[30] и в монографии Сары Клейн-Бреслави[31].

Вторая часть моей книги более всего нуждается в дополнениях. В то время, когда я ее писала, существовало очень мало работ о философах XIII–XIV веков. Некоторых из них я могла только упомянуть, так же как и названия их трудов. Сегодня, благодаря усилиям молодых ученых, публикации текстов и исследований по данной проблематике настолько умножились, что их невозможно даже перечислить.

В этом ряду прежде всего хотелось бы выделить монографию Марио Зонты[32], посвященную проблеме использования греческих источников в еврейской философии (эта монография дополняет классический труд М. Штейншнайдера). И еще отметим две тематические монографии: одну о мессианизме и другую об астрологии – автором обеих является Дов Шварц[33].

*Тринадцатый век*

Полемика с идеями Маймонида началась еще при его жизни. Один важный текст, касающийся отношения к маймонидианской концепции воскресения мертвых, был опубликован и переведен на иврит Сарой Струмзой[34].

Если продолжить разговор о еврейских философах на исламском Востоке, то стóит также упомянуть статью Поля Фентона о мистиках-философах из пиетистского кружка, сформировавшегося вокруг Авраама, сына Маймонида[35], и две книги, в которых содержатся публикации и переводы текстов йеменских философов: первая представляет собой издание одного

---

[29] C. Sirat. «Une liste de manuscrits: Préliminaire à une nouvelle édition du Dalālat al-Ḥā' yrin» // *Maimonidean Studies*, v. 4, 2000. P. 109–133; Y.-Tz. Langermann. «Supplementary List of Manuscripts and Fragments of Dalālat al-Ḥā' irin» // *Maimonidean Studies*, v. 4. 2000. P. 31–38.

[30] Некоторые из них были изданы по-французски: Moshe Idel. *Maimonide et la mystique juive*. Paris, 1991.

[31] С. Клейн-Бреслави. *Shelomo ha-melekh we-ha-ezoterizm ha-filosofi be-mishnat ha-Rambam* (Царь Соломон и философский эзотеризм в учении Маймонида). Иерусалим, 1996 (на иврите).

[32] M. Zonta. *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia, 1996. См. также: *Aristoteles Hebraicus: versoni, commenti e compendi del* Corpus Aristotelicum *nei manoscritti ebraici delle bibliotheche italiane* / a cura di G. Tamani e M. Zonta. Venezia, 1997.

[33] Д. Шварц. *Ra'ayon ha-meshihi ba-hagut ha-yehudit bimei ha-beinayim* (Мессианская идея в еврейской мысли средневековья). Рамат-Ган, 1997 (на иврите); *Idem. Astrologia u-magia be-hagut yehudit bimei ha-beinayim* (Астрология и магия в еврейской мысли средневековья). Рамат-Ган, 1999 (на иврите).

[34] С. Струмза. *Reshito shel pulmus ha-Rambam ba-mizrah: Iggeret ha-hashtaqa al odot tehiyat ha-metim le-Yosef ibn Shimon* (У истоков дискуссии о произведениях Маймонида на Востоке...) / Изд. араб. текста, введение, пер. на иврит и комм. С. Струмзы. Иерусалим, 1999.

[35] P. Fenton. «Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIII$^{th}$–XIV$^{th}$ Centuries» // *Judaco-Arabic Studies* / Ed. N. Golb. Oxford, 1997. P. 87–101.

трактата XIV века, подготовленное известным ученым Иосефом Капахом[36], а вторая является антологией текстов йеменских авторов в переводах на английский язык, выполненных И.-Ц. Лангерманом[37].

*Прованс*

В Провансе спор между философами и их противниками послужил поводом для написания одного небольшого трактата, озаглавленного *Мешарет Моше* («Служитель Моше [Маймонида]»). Этот текст был вновь издан и прокомментирован Довом Шварцем[38].

«Комментарий к Песни Песней» Моше ибн Тиббона был подготовлен к публикации в рамках одной докторской диссертации[39] и скоро будет издан.

Энциклопедии XIII века сейчас публикуются, и их изучение сильно продвинулось вперед. В этой связи следует прежде всего отметить коллоквиум, который был им посвящен, и последовавшую затем очень важную публикацию материалов этого коллоквиума[40], уже успевшую стать незаменимой работой для всех, кто занимается данной темой.

Что касается Шем Това бен Иосефа Фалакеры, то появились две книги, посвященные его трактату *Деот ха-философим*: одна представляет собой комментированное издание предисловия к этому трактату[41], а во второй – идет речь о том, как Фалакера интерпретировал работы Галена[42].

*Испания*

Идеи Иехуды бен Шломо ха-Кохена и его книги *Мидраш ха-хохма* исследуются в многочисленных статьях Резианны Фонтен[43]. Моше Идель посвятил несколько монографий[44] Аврааму бен Шмуэлю Абулафии, который, конечно, был философом, но весьма своеобразным – философом-мистиком, скорее относившимся к мистикам, нежели к философам.

*Италия*

Из еврейских философов, живших в Италии, более всех повезло Иехуде Романо, которому посвятила несколько исследований Катерина Риго; одна из этих работ касается его комментария к трактату Аверроэса *De Substantia*

---

[36] *Kitāb al-Haqaīq* (*Sefer ha-amitiyot*) / Изд. араб. текста и пер. на иврит И. Капаха. Тель-Авив, 1997.

[37] *Philosophical Commentaries on the Torah* / Selected and translated with intr. by Y.Tz. Langermann (включает комментарии Натаниэля бен Иешаяху, Давида Адани, Зехарии ха-рофе и др.). New York, 1996.

[38] *Mesharet Moshe le-Kalonimus ben Kalonimus* (*Мешарет Моше* Калонимуса бен Калонимуса) / Коммент. изд. и предисловие Д. Шварца // *Kovetz al-Yad* 14 (1998), с. 299–394.

[39] O. Fraisse. *Moses Ibn Tibbon's Hohenlied-Kommentar.* Ph. D. Frei Universität, Berlin, 2000.

[40] *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* / Ed. S. Harvey. Kluver, 2000.

[41] M. Zonta. *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer De ʿot ha-Filosofim» di Shem Tob Ibn Falaquera*, Torino, 1992.

[42] *Idem. Un interprete ebreo della filosofia di Galeno: gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*. Torino, 1995.

[43] Список (неполный) этих статей см. в: *The Medieval Hebrew Encyclopedias* (n. 32).

[44] Библиографию работ М. Иделя и обзор его последних концепций см. в: *Messianic Mystics*. New Haven and London, 1998. P. 58–100 (и сноски на с. 345–362).

*orbis*[45], другая – его перевода трактата Альберта Великого[46], третья представляет собой антологию философских сочинений Романо[47].

С Иехудой Романо мы, собственно, уже переносимся в XIV век.

*Четырнадцатый век*

Об Иедайе ха-Пнини теперь имеется важное исследование Рутти Глазнер[48]. Произведения Ниссима из Марселя были опубликованы и очень хорошо прокомментированы Ховардом Крейселом[49].

Герсонид был признан философом первого ранга, может быть даже самым значительным с научной и теологической точек зрения. О нем выходило и до сих пор выходит очень много работ, и сейчас мы понимаем его сочинения гораздо глубже, чем раньше. Несколько лет назад было организовано два коллоквиума, посвященных Герсониду[50], однако многие его тексты остаются неизданными, и потому пока невозможно составить полную картину его творчества. Если многие его комментарии к Аверроэсу пока не опубликованы, то его комментарии к Торе постепенно издаются, и качество этих публикаций вполне удовлетворительное[51]. Издание и перевод на английский язык его комментария к Песни Песней заслуживает всяческих похвал[52]. Связи между Герсонидом и современной ему христианской средой стали предметом исследовательской работы, которая продолжалась несколько лет и результаты которой вскоре должны быть опубликованы[53].

---

[45] C. Rigo. *Il De substantia orbis di Averroè* tradotto et commentato da Yehudah ben Mosheh da Roma. Venezia, 1988.

[46] *Idem.* «Yehudah b. Mosheh Romano, traduttore di Alberto Magno, Commento al *De Anima* III, II, 16» // *Henoch* 15, 1 (1993). P. 65–91.

[47] *Idem.* «Un'antologia filosofica di Yehudah b. Mosheh Romano» // *Italia* 10 (1993). P. 73-105.

[48] Р. Глазнер. *Wikuah madda'i filisofi ba-mea ha-14* (Научно-философский спор в XIV в.). Иерусалим, 1998 (на иврите).

[49] Х. Крейсел. «Фрагмент комментария Ниссима Марсельского к Книге Руфь» // *Mi-Romel-Irushalaiym* (Мемориальный сборник памяти проф. И. Сермонеты) / Под ред. А. Равицкого. Иерусалим, 1998, с. 159–180. А также: *Ma'ase Nissim le-rabbi Nissim mi-Marsei* (Комментарий к Торе) / Коммент. изд Х. Крейсела. Иерусалим, 2000.

[50] *Gersonide en son temps* / Ed. G. Dahan, Louvain-Paris, 1991; *Studies on Gersonides. A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist* / Ed. Gad Freudenthal. Leiden, 1992. В этих двух изданиях можно найти библиографию работ по Герсониду. К этому следует добавить, что в последнем томе английского перевода «Войн Господа» (выполненного С. Фельдманом) имеется приложение, составленное И.-Ц. Лангерманом: *The Wars of the Lord*, vol. 3, books 5–6. Philadelphia, 1999.

[51] *Hamisha humashei Tora 'im perush Rashi u-biur ha-Ralbag* (Тора с комментарием Раши и объяснением рабби Леви бен Гершома) / Изд. Б. Бренера и Э. Фреймана. Иерусалим: *Маалийот* (пока вышли лишь два тома: *Берешит* – 1993; *Шемот* – 1999). Другое (менее удачное, но законченное) издание комментария Герсонида к Торе (Иерусалим: *Мосад ха-рав Кук*, 1992-2000) в пяти томах было осуществлено Я.-Л. Леви.

[52] См.: M. Kellner (trans. and ann.). *Commentary on the Song of Songs, Levi ben Gershom (Gersonides).* New Haven and London, 1998.

[53] *Les méthodes de travail de Gersonide* par C. Sirat et S. Klein-Braslavy avec G. Dahan, M. Darmon, G. Freudenthal, R. Glasner, M. Kellner, J.-L. Moncha et O. Weijers. Paris, 2002. Там можно будет найти дополнительную библиографию по Герсониду.

Недавно было опубликовано и одно из последних остававшихся неизданными сочинений Иосефа Каспи[54].

Очень многие философы XIV века, которых в своей книге я могла только назвать по имени, присовокупив названия их трудов, стали предметом изучения в многочисленных статьях Дова Шварца, рассеянных по разным журналам. Впервые были опубликованы некоторые сочинения этого периода[55], но многое еще только предстоит сделать. Тем не менее картина развития португальской и испанской философии в этот период стала гораздо более ясной – главным образом благодаря усилиям все того же Дова Шварца[56]. В этой связи также следует упомянуть монографию об Аароне бен Элияху, караимском философе из Константинополя[57].

Завершив работу по публикации и переводу текста Герсонида по логике[58], Чарлз Манекин дополнил свое исследование всей логики XIV столетия очень интересной обобщающей статьей[59].

*Пятнадцатый век*

И в исследования этого периода значительную лепту внес Д. Шварц, который, в частности, занимался кружком провансальских философов, объединившихся вокруг Прат Маймона[60], и семейством Шем Тов[61]. Выполненный Иосефом бен Шем Товом перевод на иврит известного антихристианского трактата Хасдая Крескаса был издан и прокомментирован Д. Ласкером[62]. Что касается

---

[54] Йосеф ибн Каспи. *Shulhan Kesef* / Коммент. изд. Х. Кашер. Иерусалим, 1996.

[55] Например, трактат *Matoq la-nefesh* Моше бен Ицхака ибн Вакара был опубликован Э. Купфером в: *Kovetz al-Yad*, 12 (1998), с. 207–267. *Magen David* Давида ибн Билии был опубликован Довом Шварцем в том же номере *Kovetz al-Yad*, с. 171–206.

[56] См. особенно: Н. Фример и Д. Шварц. *Hagut ba-tzel ha-eima* (Философствование в тени страха: жизнь, произведения и мысль р. Шем Това ибн Шапрута). Иерусалим, 1992 (на иврите). Д. Шварц. *Yashan be-qanqan hadash: mishnato ha-ʿiyyunit shel ha-hug ha-neoplatoni ba-filosofia ha-yehudit ba-mea ha-14* (Старое в новом обличье: философия круга еврейских неоплатоников в XIV в.). Иерусалим, 1996 (на иврите).

[57] D. Frank. *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron b. Elijah: The Problem of Divine Justice*. Ph. D. Harvard, 1991.

[58] Ch. Manekin. *The Logic of Gersonides: a translation of* Sefer ha-heqqesh ha-yashar *(The book of the correct syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom*, Dordrecht, 1992. *Idem.* «Scholastic Logic and the Jews» // *Bulletin de Philosophie médiévale* 41 (1999). P. 171–206.

[59] См.: *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky and J. Harris, III. 2000. P. 1–40.

[60] Д. Шварц. «Произведения р. Шломо бен Менахема (Прат Маймона): глава из истории рационализма в Провансе в XIV в.» // *Asufot* 9 (1995), с. 291–331 (на иврите). *Idem.* «Комментарий р. Шломо бен Менахема относительно вопроса о разуме к *Баттей ха-нефеш ве-ха-лахашим*» // *Kovetz al-Yad* 13 (1996), с. 297–330 (на иврите).

[61] *Idem.* «Трактат о целевой причине р. Шем Това бен Иосефа ибн Шем Това» // *Kovetz al-Yad* 15 (2001), с. 255–284 (на иврите).

[62] Хасдай Крескас. *Sefer bittul ʿiqqarei ha-notzrim* (Опровержение принципов христианства) / Изд. Д. Ласкера. Рамат-ган, Беэр-Шева, 1990.

Ицхака Абраванеля, то его жизнь и творчество исследуются в небольшой, но достаточно полно охватывающей эту тему монографии[63]. Вышли также монографии, посвященные Мордехаю Комтино[64] и Моше да Риети[65].

Поясню свою мысль, чтобы меня правильно поняли: в сфере исследования средневековой еврейской философии сейчас наблюдается гораздо большее оживление, чем десять лет назад, – однако остается еще множество текстов, которые ждут своей публикации, множество тем для исследований, которые должны быть осуществлены, и великое множество вопросов, которые необходимо решить. И если молодой исследователь решит пойти по этому пути, то он найдет, чем утолить жажду знаний, и, несомненно, сможет внести свою лепту в общее дело.

**Колетт Сират**

*июль 2002*

[63] R. Goetschel. *Isaac Abravanel, conseiller des princes et philosophe*. Paris, 1996.

[64] J-Ch. Attias. *Le commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*. Paris, 1991.

[65] I. Hijmans-Tromp. *Mosé da Rieti Filosofia naturale et Fatti de Dio*. Leiden, 1989.

# Предисловие редакторов русского издания

Данная книга заполняет собой пробел в русскоязычной литературе по иудаике, поскольку до настоящего времени на русском языке не было издано ни одного сводного труда по истории средневековой еврейской философии. Все, чем до сих пор приходилось довольствоваться в этой области русскоязычному читателю, сводится к считанным страницам, отведенным наиболее известным еврейским мыслителям в учебниках по средневековой философии (самое обширное изложение представлено, пожалуй, в монографии Ф.Ч. Коплстона *История средневековой философии*. М., 1997, с. 150–180). На иврите и европейских языках по истории еврейской философии существует несколько книг, написанных в разное время и разными авторами и отличающихся друг от друга по постановке задач, характеру изложения и расстановке акцентов. Это, например, давно ставшие классикой книги Ицхака Гусика (Husik I. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1916) и Юлиуса Гутмана (Guttmann J. *Philosophie des Judentums*. München, 1933), переведенные на английский и иврит, или недавно вышедший под редакцией Д. Франка и О. Лемана коллективный труд *History of Jewish Philosophy* (London and New York, 1997) и совсем свежая монография Элиэзера Швайда *Ha-filosofim ha-gedolim shelanu* (*Наши знаменитые философы: еврейская средневековая философия*. Тель-Авив, 1999, на иврите).

Монография Колетт Сират, многократно переиздававшаяся на различных языках, была выбрана в силу целого ряда соображений. Во-первых, книга отличается широтой охвата материала, в ней представлены не только знаменитые, но и малоизвестные авторы. Во-вторых, обилие цитат в тексте книги делает ее удобным учебным пособием по средневековой еврейской философии даже в тех учебных центрах, где соответствующие источники практически недоступны, а также позволяет плодотворно вести занятия со студентами, не владеющими арабским и ивритом. И наконец, само изложение в книге К. Сират достаточно просто и доступно даже для не очень подготовленного читателя.

При переводе книги на русский язык возникло несколько проблем. Главная — проблема перевода цитат. Как известно, средневековые еврейские философы писали либо на иврите, либо по-арабски. В англоязычном издании книги, которое легло в основу настоящего издания, все цитаты даются в переводе на английский язык. Естественно, что в русском издании было бы нецелесообразно переводить цитаты с английского, поскольку, как известно, двойной перевод уводит далеко в сторону от смысла и стиля оригинала. Поэтому там, где это было технически возможно, переводы цитат были сверены с источником или сделаны непосредственно с арабского (Д. Фроловым) и иврита (У. Гершовичем), а в отдельных случаях — взяты из опубликованных русских переводов. Как известно, всякий перевод — интерпретация, поэтому нет ничего удивительного в том, что наши переводы источников зачастую расходятся (в некоторых случаях довольно существенно) с английским переводом. Мы нигде не оговаривали этого, но, как правило, старались дать ссылку на соответствующий английский перевод. Специфика материала, практически незнакомого русскоязычному читателю, потребовала дополнительных пояснений и примечаний: мы отмечали примечания автора, остальные — принадлежат переводчику или редакторам.

Как и в английском издании, мы не ставили себе целью полностью унифицировать передачу имен философов (например, Исаак или Ицхак, Моше или Моисей) и перевод специальных понятий, особенно в тех случаях, когда в русскоязычной традиции они существуют в нескольких вариантах (например, «Деятельный Разум» или «Активный Интеллект»). По техническим причинам мы решили отказаться от диакритических знаков при транслитерации ивритских и арабских слов. Библиография была дополнена, насколько это было возможно, книгами по еврейской философии, вышедшими на русском языке.

В заключение нам хотелось бы поблагодарить М. Шнейдера за ряд консультаций и помощь при переводе нескольких сложных текстов Герсонида и Моше Нарбони.Мы благодарим также сотрудников Открытого Университета Израиля д-ра Д. Шапира и д-ра Л. Трембовлер, взявших на себя труд прочесть русский перевод книги и сделавших ряд ценных замечаний.

*Ури Гершович, Дмитрий Фролов*

# ГЛАВА ПЕРВАЯ

## Введение

Что мы имеем в виду под еврейской средневековой философией?

В современную эпоху значение слова «философия» существенно изменилось; теперь это слово это может относиться почти ко всем системам мышления. Мы говорим «индийская философия», «философия Библии» и даже «философия образа жизни». В средние же века слово «философия» имело значение одновременно и более широкое, и более ограниченное. Оно подразумевало «объяснение действительности», «систему мышления», разработанную греками и достигшую наивысшего совершенства в пятом — четвертом веках до новой эры, в работах Платона и Аристотеля. Сколь бы ни были важны заслуги их предшественников и преемников, именно эти два великих мыслителя оказывали доминирующее влияние на средневековую философию. Философия Аристотеля (в том понимании, какое она получила в средние века) давала всеобъемлющее объяснение мира: то есть она включала в себя все известные в то время науки, а «первая философия», именуемая *метафизикой* (букв. «то, что следует после физики»*), представляла собой результат синтеза физических, биологических, зоологических, математических и всех прочих теорий. Космология Аристотеля, более или менее гармонизированная с космологией Платона, на протяжении средних веков (по крайней мере, до пятнадцатого века), собственно, и была «наукой». Считалось, что неподвижная Земля является центром Вселенной, а подлунный мир, образованный четырьмя элементами, подвержен процессам возникновения и уничтожения. Окружающие его небесные сферы постоянно находятся в «совершенном» круговом движении; эти сферы, заключенные одна

---

* Так были названы те сочинения Аристотеля, которые помещались после его трактатов по физике.

в другую, образованы пятым элементом, «квинтэссенцией», и на них укреплены звезды. Эти сферы не подвержены ни возникновению, ни уничтожению; их часто сравнивали с прозрачными алмазами. Каждая из этих сфер движется и сама по себе, и в силу импульса, сообщаемого ей самой отдаленной от Земли сферой, которая есть последний предел вселенной. За этой крайней сферой нет ничего, нет даже пустоты*; и тот, кто мыслями своими охватит небесные сферы, подлунный мир, Землю и все, что находится на ней, приобретет такое полное знание обо всех вещах, какое только доступно ограниченному человеческому интеллекту, — больше о физическом мире ему узнавать будет нечего. Имеются, правда, и другие доступные познанию области: умопостигаемый мир, мир интеллектов, Божественный мир (в той мере, в какой человек способен его понять); того, кто овладел наукой в этом смысле, считали философом, то есть «любящим мудрость».

В этом замкнутом мире и живые существа образовывали иерархию; иными словами, мир мыслился как иерархическая структура.

У Шекспира в одном известном монологе говорится:

На небесах планеты и Земля
Законы подчиненья соблюдают,
Имеют центр, и ранг, и старшинство,
Обычай и порядок постоянный…
Как могли бы,
Закон соподчиненья презирая,
Существовать науки и ремесла,
И мирная торговля дальних стран,
И честный труд, и право первородства,
И скипетры, и лавры, и короны.

(*Троил и Крессида* I. III)**

Следствием такого мировидения было стремление людей к наивысшему совершенству, а, с точки зрения философов, высшая цель человеческого предназначения состояла в том, чтобы приобщиться к Активному Интеллекту и достичь соединения с ним: поистине быть человеком — значит подняться над человеческой природой и стать чистым разумом.

Согласно философской традиции, Бог есть совершенство, иначе говоря, Он является совершенным; Он ничего не желает, ибо любое

* Согласно некоторым неоплатоническим системам, телесную субстанцию окружает субстанция духовная, однако это не означает, что последняя имеет материальную локализацию. — *К.С.*

** Пер. Т. Гнедич.

желание есть признак ущербности; Он — неподвижный и вечный двигатель движущегося мира сфер. Этого Бога философов прекрасно описал Иехуда Галеви.

> Богу несвойственно удовольствие или неудовольствие, ибо Всевышний непричастен желанию и стремлению, ведь стремление указывает на ущербность желающего. В осуществлении стремления — совершенство желающего, а пока оно не осуществлено, ущербность остается.
>
> Точно так же Он, по мнению философов, непричастен знанию частностей, ибо последние со временем изменяются, а Божье знание — неизменно. Следовательно, Он не знает тебя, не говоря уже о твоих помыслах и действиях, а равно и не слышит твоих молитв и не видит твоих движений.
>
> Да, а если философы говорят, что Он сотворил тебя, то лишь иносказательно, в том смысле, что Он есть причина причин в сотворении всего сотворенного, а не в том, что таково было Его изначальное намерение. Да Он вовсе и не создавал человека, ибо мир — вечен, и никогда человек не появлялся иначе как от другого человека, бывшего до него. В нем сочетаются облик, свойства натуры и черты характера от отца и матери и других родственников. А к этому добавляются свойства климата, страны, пищи и воды, а еще воздействие сфер, светил и созвездий, соединенное в определенных соотношениях. И все восходит к Первопричине, но не от ее стремления, а как истечение от нее, ибо из первой причины проистекает вторая, затем — третья и четвертая. Как видишь, причины и следствия неразрывно связаны друг с другом и непрерывно следуют друг за другом. Их взаимосвязь вечна, как вечна и Первопричина, не имеющая начала.
>
> А в этом мире совершенство каждого индивида обусловлено причинами. Если достигнута полнота причин, то человек становится совершенным, а если полноты нет, то человек остается ущербным, как, например, эфиоп, который не приспособлен к тому, чтобы обрести что-либо сверх человеческого облика и речи в ее самой неразвитой форме. Философ же, в котором заложены все задатки, обретает с их помощью достоинства нрава, характера, знания и действия, и его совершенство не имеет никакого изъяна. Однако все эти совершенства — потенциальны и для перехода в актуальность нуждаются в обучении и воспитании. Тогда и проявятся эти заложенные в нем задатки совершенства или ущербности или какого-то из промежуточных состояний, которым нет конца.
>
> А с совершенством человека соединяется из Божественного порядка свет, называемый Активным Интеллектом, с которым соединяется пассивный интеллект индивида в таком союзе и единстве, что этот индивид

видит себя этим Активным Интеллектом, и нет между ними разницы... Эта степень — крайний предел желаемого для совершенного человека... Душа совершенного человека и этот Интеллект становятся одним и тем же. Человек уже не думает о гибели своего тела и его органов, ибо он стал с Ним единым. Его душа пребывает в благорасположении всю жизнь, и он присоединяется к содружеству Гермеса, Асклепия, Сократа, Платона и Аристотеля. Более того, и он, и они, и все, кто достиг их степени, едины с Активным Интеллектом. Иносказательно и очень приблизительно намекают на это, когда говорят о довольстве Бога.

(*Кузари* I, 1)*

Этот Бог философов существенно отличается от Бога Библии. В Священном Писании Бог предстает как нравственная личность, обладающая волей и способностью принимать решения. В Книге Бытия Он говорит: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему», — и этот сотворенный Им человек получает от Него заповеди и запреты. Начиная с Книги Бытия и далее рассказывается, как Господь направлял ход вселенской истории: Его решениям подчиняются Солнце и планеты, но в то же время человек, способный умилостивить Бога, молится Ему и порой убеждает Его отступиться от принятых решений. Моисей разговаривает с Богом лицом к лицу; между ними имеет место диалог. Бог может по Своей воле отвечать человеку или нет, но Он всегда пребывает рядом с ним; Он даже — для пророков — может быть видимым и слышимым и достаточно часто является им в антропоморфной форме: Он либо принимает облик «могущественного царя», либо посылает Своих ангелов.

Бог заключил завет с еврейским народом — народом избранным, привилегированным в силу своей близости к Богу; Бог даровал этому народу через посредство Моисея Свой Закон, *Тору*, то есть пять книг, составляющих Пятикнижие; другие народы суть лишь инструменты в Его руке — Он пользуется ими, дабы карать Израиль и возвращать его на путь праведности. Даже когда (как мы читаем у поздних пророков) царство Божие распространится на все человечество, его воля останется воплощенной в одном-единственном тексте — Библии. Сия книга, данная в Божественном Откровении однажды и навсегда, на горе Синай (эта доктрина вероятнее всего была принята за несколько веков до начала христианской эры, хотя библейский

* Перевод для русского издания сделан с арабского оригинала по изданию: Kitāb al-Radd wa-'l Dalīl fi-'l-Din al-Dhalīl (арабская версия *Кузари*) / Крит. изд. Д. Баннета и Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1977, с. 3–5.

канон окончательно оформился позднее), содержит в себе все божественные заповеди и запреты; *Тора*, которую считали вечной и незыблемой истиной, стала для евреев критерием достоверности всех других истин: восстать против нее значило восстать против Бога.

Однако сама Библия не является застывшей; когда прошло какое-то время и перед человечеством встали новые проблемы, возникла необходимость найти ответы на новые вопросы в самом тексте откровения. К счастью, некоторые библейские пассажи допускают различные толкования.

Как мы знаем, в юридических вопросах устная правовая традиция уже в очень древний период допускала модификации по отношению к библейскому тексту. Первым *письменным* воплощением устной традиции стала составленная во втором веке Мишна, к которой начали прирастать объяснения, комментарии и глоссы. Эта так называемая устная традиция представляет собой огромный корпус (постоянно — вплоть до нашего времени — пополняемый), уже сам объем которого свидетельствует о трудностях, с которыми сталкиваются те, кто пытается подходить к новым ситуациям, основываясь на не подлежащих изменению текстах; литература такого рода показывает, как с помощью одних и тех же текстов решались постоянно возникавшие проблемы. Проблема соответствия между откровением, которое не допускает никаких изменений, и постоянно развивающимся человеческим миром вставала и перед другими основанными на откровении религиями — христианством и исламом; как правило, они решали ее точно таким же образом: путем «интерпретации» боговдохновенного текста, выявления в нем двух смысловых пластов — внутреннего, или эзотерического, и внешнего. Внутренний смысл, который должен быть обнаружен разумом, с помощью традиции, очевидно, является более «эластичным», чем внешний смысл, однако базируется на последнем. Рассказывают, например, что Шимон из Еммауса, палестинский раввин, живший в первом или во втором веке новой эры, нашел толкование для каждого *et* (частицы, которая предваряет прямое дополнение) в Торе. Очевидно, что библейский текст не является тут источником той или иной интерпретации, но всего лишь письменным поводом для нее. Мы все знаем сентенцию: «У Торы семьдесят лиц...»

Только интерпретация библейского текста (аллегорическая или символическая) позволила различным системам мысли — философским, каббалистическим и аскетическим — остаться в рамках иудаизма. Можно сказать, что, покуда для обоснования философской доктрины (например, аристотелевской, которую принял Маймонид) есть

потребность обращаться к традиционным текстам, существует еврейская философия. Спиноза, чья философская система, несомненно, является одной из самых оригинальных среди тех, что были созданы евреями, был, конечно же, еврейским философом; однако его философию нельзя считать еврейской философией, хотя она глубоко укоренена в традиции, — потому что он отверг эту традицию и не желал, чтобы она составила часть его системы (изложенной им в «Этике»).

В отличие от него, Маймонид не внес значительных инноваций в философскую мысль; он перенял «философию», «науку» у арабских философов — однако он стремился показать не только то, что эта философия не противоречит богооткровенному тексту, но и то, что богооткровенный текст содержит аллюзии на нее, подводит к ней. Таким образом, выражение «еврейская философия» не означает «философия, разработанная евреями», оно не подразумевает и философию, имеющую еврейские истоки; как мы увидим, философия, возникшая в Греции около 2500 лет тому назад, продолжала существовать и дальше в более или менее неизменном виде (за исключением мутазилитской школы*, которая была рационалистической по своей тенденции, но, строго говоря, не была философской). Сказанное означает, что философия, появившаяся в определенный момент человеческой истории, была позднее соотнесена с еврейской традицией, что привело к выявлению черт, общих для некоторых традиционных еврейских текстов и данной системы мысли.

Говоря о еврейской традиции, мы не имеем в виду некий «классический» иудаизм, дух которого якобы не менялся со времени дарования Моисею Закона на горе Синай. Еврейская традиция, на которую ссылаются те или иные еврейские философы, может быть какой-то одной специфической частью того, что мы сегодня называем «еврейской традицией». Например, караимы отвергали всю устную традицию, но при этом были — и считали себя — еврейскими мыслителями. Однако не все те, кто причислял себя к еврейским философам, могут быть признаны таковыми. Авнер Бургосский, когда перешел в христианскую веру, объявил себя истинно еврейским философом, реализующим подлинное предназначение Израиля; однако мы вряд ли можем считать этого христианского епископа еврейским философом.

Тексты, которые в совокупности составляют «еврейскую философию», редко имеют чисто философский характер; скорее, они представляют собой комментарии — к Библии либо к философским текстам Аристотеля, Аверроэса и других авторов. К немногим

---

* О мутазилитах см. ниже, гл. 2, с. 39–42.

«чисто» философским сочинениям относится «Источник жизни» Авицеброна, и история этого знаменитого текста может прекрасно проиллюстрировать мою мысль. На протяжении тринадцатого века христианские авторы (в том числе Альберт Великий и Фома Аквинский) часто цитировали некоего «арабского» философа; его сочинение, «Источник жизни», пользовалось значительным влиянием, однако никто не знал, что за персонаж скрывается за псевдонимом «Авицеброн»; книга была написана на латыни, но все знали, что она переведена с арабского. В 1846 г. великий еврейский ориенталист С. Мунк идентифицировал Авицеброна с Шломо (Соломоном) Ибн Габиролем, прославившимся своими литургическими поэмами*. За исключением нескольких ссылок на *Сефер йецира* («Книгу творения»), не было никаких других внутренних или библейских аллюзий, которые позволили бы идентифицировать автора «Источника жизни» как еврея, — и в этом нет ничего удивительного, поскольку в данной книге речь идет исключительно о философии, то есть о Боге, отношениях Бога с миром, форме и материи и т. п. (причем здесь имеется в виду не Бог Библии, но Бог философов, слишком совершенный, чтобы непосредственно говорить с людьми). Другие произведения Ибн Габироля, такие, как «Царский венец», показывают нам, каким образом автор приводил эту философию в гармонию с раввинистической традицией. Эти тексты — чисто философское произведение и поэтические комментарии — в совокупности и составляют еврейскую философию Ибн Габироля. Во всяком случае, они позволяют нам включить его в историю еврейской философии.

Итак, мы можем сказать, что история еврейской философии в средние века есть история попыток евреев примирить философию (или систему рационалистической мысли) со Священным Писанием. У разных философов эти попытки были более или менее успешными; разные элементы, философские и религиозные, получали большую или меньшую значимость, однако задача гармонизации этих двух систем мышления, соединения их в одну уникальную истину, оставалась темой почти всей средневековой еврейской философии. А если однажды принятая философия и подвергалась сомнению, то это делалось только во имя разума.

---

*Такая идентификация была предложена уже в семнадцатом веке одним испанским ученым, однако его предположение не принималось всерьез позднейшими исследователями, и даже самим С. Мунком, пока последний не обнаружил фрагменты «Источника жизни» в еврейском переводе Шем Това бен Иосефа Фалакеры. — *К.С.*

## Филон

Невозможно начать разговор о средневековой еврейской философии, не упомянув того факта, что первый контакт между греческой философией и библейской мыслью имел место в Александрии. Единственное дошедшее до нас свидетельство этой встречи — произведения Филона.

Филон жил в Александрии вплоть до середины первого века новой эры. Александрия была тогда очень большим городом. Это был центр (может быть, самый значительный) греческой философской традиции. К сожалению, у нас почти нет прямых данных о философской жизни того времени. Мы знаем, что существовали многочисленные философские школы; наряду со стоиками и эпикурейцами активно работали и последователи более ранних школ: платоники, скептики, аристотельянцы; однако от всего, что они говорили и писали, сохранились только цитаты в произведениях греческих и латинских авторов. Цицерон оставил нам несколько стоических и эпикурейских текстов, однако трудно их точно идентифицировать; только доктрины Эпикура известны достаточно хорошо — благодаря латинскому поэту Лукрецию. Это означает, что Филон, в определенном смысле, является единственным значительным грекоязычным автором, который может дать нам представление о долгом (с третьего века до новой эры до второго века новой эры), чрезвычайно богатом и пестром периоде. Он — представитель эллинистической культуры и одновременно александрийского иудаизма. Будучи влиятельным членом иудейской общины, он в 40 г. н. э. отправился в качестве ее посланца в Рим к императору Калигуле, чтобы защищать интересы своих братьев по вере, и оставил нам описание этого путешествия, в котором, между прочим, отмечает, что совершил его уже старым человеком, — следовательно, можно предположить, что родился он около 20 г. до н. э. Вот, пожалуй, и все, что нам известно о его частной жизни. Он много писал: занимался библейской экзегезой, составил комментарии к некоторым библейским повествованиям, написал трактат об ессеях, а также работы чисто философского содержания, как, например, «Трактат о вечности мира».

Филон писал на греческом языке, и точно не известно, знал ли он еврейский. Он, кажется, имел некоторое представление о ранних *мидрашим*, но Библию цитировал по тексту Септуагинты, который считался боговдохновенным и сохранился, как и труды самого Филона, в христианской традиции. Дело в том, что Филон был забыт евреями, и его прямой вклад в развитие еврейской средневековой мысли

ничтожно мал. Переводы коротких пассажей из его работ иногда встречаются у еврейских авторов, главным образом у караимов, но ни о каком подлинном, непосредственном и значимом влиянии говорить не приходится. Как мы увидим, первые века нашей эры, когда христиане, отбросив партикуляризм, завоевывали грекоримский мир его собственным оружием, для иудеев были временем разработки их собственной традиции. Филон, «ассимилированный» иудей, оказал очень большое влияние на христианских авторов первых веков новой эры и на позднейшую христианскую литературу, потому что он, подобно этим авторам, интересовался языческим миром и пытался показать, что Библия не противостоит греческой культуре и даже что та и другая вполне совместимы.

Наличие предполагаемой гармонии между учениями, изложенными в Библии, и доктринами языческой философии объяснялось с помощью остроумной теории, согласно которой вся мудрость греков и других народов восходит к иудейским первоисточникам. Сами эти источники были утрачены в период Вавилонского плена, но благодаря переводам содержавшиеся в них идеи дошли сначала до халдеев и персов, а потом до греков и римлян. В своих основных чертах эта теория имела хождение среди евреев Александрии уже во втором веке до новой эры; мы находим ее у Аристобула из Панеи, автора, которого цитируют Иосиф Флавий и Евсевий. Считалось, что Пифагор учился у царя Соломона; согласно другому мнению, он был учеником пророка Иезекииля. Сократ якобы заимствовал свою философию у Ахитофеля и у Асафа Псалмопевца; Платон был учеником Иеремии, а Аристотель — Шимона Праведного.

У некоторых средневековых еврейских философов можно найти отголоски этой теории*; иногда, как мы увидим, ее даже особо подчеркивали.

Очень трудно дать систематическое изложение философии Филона, во-первых, потому что его трактаты по большей части представляют собой комментарии, во-вторых — потому что он очень часто противоречит себе. Даже для действительно важных понятий у него нет постоянных определений, он предпочитает им многочисленные вариации на данную тему. На самом деле цель Филона состояла не в том, чтобы сконструировать философскую систему, а в том, чтобы

---

* Более того, евреи были не одиноки в этом. В средние века того же мнения придерживались арабы, например, Аверроэс и *ихван ас-сафа* («Братья чистоты и друзья верности», действовавшее на Ближнем Востоке в десятом веке тайное исмаилитское религиозно-философское общество. — *Т.Б.*), — а также некоторые христианские авторы. — *К.С.*

показать совместимость «Закона» (Торы) и «философии природы», при этом синкретизм результата его нисколько не тревожил. Он сам, комментируя строку из Книги Бытия «И пошел Аврам, как сказал ему Господь» (Бытие 12:4), выразил эту мысль так:

> Такова цель, которую превозносят лучшие философы, — жить в согласии с природой. Она достигается, когда разум, встав на путь добродетели, идет дорогой правильного рассуждения и следует за Богом, помнит Его заповеди и всегда и везде утверждает их и словом, и делом, ибо «он пошел, как сказал ему Господь». Смысл этого: как Бог велит (а повеления Его прекрасны и совершенны), так именно добродетельный человек и поступает, и его жизненный путь остается безупречным, так что действия мудрого человека суть не что иное, как Божественные повеления.
>
> (*De migratione Abrahami* 128–129)

Итак, философия, добродетель, мудрость в конечном счете являются синонимами «заповедей библейского Бога». Апологетическое намерение здесь очевидно присутствует, но все же, вероятно, не оно определяет внутреннюю динамику мысли Филона; скорее его мысль представляет собой медитацию по поводу библейского текста, которая осуществляется с использованием всех интеллектуальных инструментов, доступных образованному человеку той эпохи; эти инструменты, понятия и идеи не оригинальны, философско-аллегорические толкования Библии были известны и раньше, оригинальность Филона в обилии и разнообразии интерпретаций Писания. Это были размышления над текстом, но в то же время и мистический опыт.

> В других случаях, когда я приступал к своей работе пустым, я вдруг наполнялся, идеи незримым ливнем изливались на меня свыше и становились посеянными во мне. Так что, под влиянием Божественной одержимости, я исполнялся корибантического безумия и уже не помнил ни места, где был, ни тех, кто вокруг, ни того, что произносил, ни того, что писал. Ибо тогда я осознавал богатство истолкования, наслаждение светом, всепронизывающим светом, всепроникающей энергией, чтобы сделать все, что следует, и это имело такое же воздействие на мой разум, какое сверхчеткое изображение могло бы иметь на глаза.
>
> Демонстрируется же то, что достойно ви́дения, достойно созерцания, достойно любви. Это — совершенное добро, в природе которого изменять и услащать горечь души, самая прекрасная приправа, полная всяческой сладости, добавление которой даже несъедобные вещи превращает в здоровую пищу. Ведь сказано «Господь показал ему

[Моисею] дерево, и он бросил его в воду» (Исх. 15:25), то есть в разум вялый, расслабленный, полный горечи, чтобы он стал сладким и работоспособным.

Однако это дерево обещает не только пищу, но также и бессмертие, ибо Моисей говорит нам, что древо жизни было посажено посреди рая, будучи, по сути, добром, окруженным как стражами всеми частными добродетелями, ведь именно добродетель унаследовала самое центральное и совершенное место в душе.

(*De migratione Abrahami* 34–37)

В состоянии мистического экстаза Филон созерцал Бога не в образе восседающего в своем дворце царя, каким Он являлся Исаие, или в образе величественного старца, каким Он предстает в пророческом видении Даниила, а скорее как Идею и Свет, то есть нечто очень близкое к миру платоновских идей, вечных архетипов земных вещей, которые имитируют Идеи и, подобно зеркалу, отражают их. Бог, по Филону, не может иметь человеческую или любую иную форму. Отказ от антропоморфизма — одна из фундаментальных тем филоновской мысли, эта тема была центральной и в еврейской средневековой философии.

Между этим Богом, который есть чистый интеллект, и человеком необходимы посредники — и здесь Филон вводит особо богатое смыслом многоаспектное понятие, допускающее различные толкования. Это «логос», то есть «слово», речь.

Идея божественного логоса, «закона мира» и «устава Вселенной», очень хорошо согласуется с библейским мировидением; другой же аспект этой идеи, концепцию умопостижимого мира, можно обнаружить в *Мидраше*, в представлении о Торе, которую, как предполагается, Бог созерцал во время сотворения мира. Кстати, философия Филона дошла до нас именно потому, что христиане были убеждены: в его сочинениях речь идет о приходе Иисуса, Сына Божьего, воплощенного Логоса. Действительно, Филон видел в Логосе не только Божественное слово, но также — иногда — старшего сына Бога, противостоящего миру, который философ называл «младшим сыном Бога». Полагал ли Филон, что этот Логос, столь многообразный, воплотился и принял форму человека? Следует признать, что, поскольку ясность изложения отнюдь не относится к числу наиболее характерных качеств Филона, всякий сумеет, при должной настойчивости, вывести необходимый ему ответ из текста.

Проблема, встающая в связи с антропоморфизмом библейских представлений о Боге, осознавалась в тот период как эллинизированными, так и менее «ассимилированными» евреями. Так, филоновскому

понятию «Логоса» — Божественного Слова, обращенного к человеку, которое способна услышать только чистая душа, — в арамейском пересказе Библии, составленном во втором веке до новой эры Онкелосом (Таргум Онкелос) соответствует понятие *memra*, «Слово». И Филон, и автор Таргума стремятся к одному и тому же — избежать антропоморфизма, свойственного библейскому тексту. Так, фразы типа «Бог нисходит, поднимается, движется...» переводятся на арамейский как «Слава Господня нисходит, поднимается, движется...».

Неэллинистический иудаизм, столкнувшись с проблемой бестелесности Бога и Его взаимоотношений с миром, не мог использовать сочинения Филона, так как мысль этого философа была слишком близка к эллинизму, чтобы не владеющие греческим языком евреи сумели извлечь из нее какую-то пользу для себя. А еврейская философия — после того, как сошел со сцены александрийский иудаизм, — возродилась именно в раввинистических кругах.

Вплоть до одиннадцатого века раввинистический иудаизм прилагал все силы к тому, чтобы сохранить и обогатить ту традицию, которая до сих пор остается фундаментом современного иудаизма. С одной стороны, мидраши содержат комментарии и толкования Писания, то есть двадцати четырех книг библейского канона (запись *мидрашим* продолжалась с пятого до конца двенадцатого века). С другой стороны, устная традиция, которая была кодифицирована во втором веке новой эры и составила *Мишну,* тоже комментировалась и дополнялась в *Гемаре* (второй — шестой века). *Мишна* и *Гемара* вместе образуют Талмуд или, если выражаться точнее, Талмуды, поскольку *Мишну* разъясняли как вавилонские раввины (Вавилонский Талмуд), так и раввины Палестины (Иерусалимский Талмуд).

Бóльшая часть текстов, собранных в Талмудах, имеет отношение к Галахе, то есть религиозному и гражданскому, публичному и частному праву; меньшая часть представляет собой агадический материал и не имеет юридической значимости. (*Агада* — собрание историй, максим, притч и аллегорий — широко представлена также в мидрашах.) Начиная с середины седьмого века большие вавилонские академии в Суре и Пумбедите, подчинявшиеся экзиларху, потомку царя Давида, поддерживали и расширяли талмудическую традицию под руководством *геоним**, или гаонов, слава которых

* *Гаон* (мн. ч. *геоним*) — официальный титул глав иешив Суры и Пумбедиты в Вавилонии; с кон. VI до сер. XI в. *геоним* назначались экзилархом и считались у евреев высшим авторитетом в толковании Талмуда.

распространилась по всем странам Диаспоры. Гаоны обычно отвечали на вопросы, касающиеся как закона, так и теологии, которые адресовали им западные и восточные общины. В Палестине патриарх (*наси*, «князь»), который тоже был потомком Давида, в интеллектуальной области пользовался меньшим авторитетом, хотя его продолжали почитать.

Итак, в период между эпохами Филона и Саадии еврейская мысль представляла собой главным образом рассуждения по поводу Письменного и Устного Закона (и его дальнейшую разработку), она развивалась, так сказать, за барьерами, воздвигнутыми с целью самоизоляции от окружающих культур, и прежде всего от греческой философии. Тем не менее эллинистическое влияние играло важную роль в повседневной жизни, обсуждения теологических вопросов нельзя было избежать, особенно по причине возникновения многочисленных религиозных и философских сект; однако ответы давались, как правило, чисто религиозные и очень редко — на рационалистическом уровне (если понимать рационализм так, как понимали его философы). Кроме того, существовала еще эзотерическая линия мышления, нашедшая отражение как в Талмуде, так и в гностических мидрашах.

Мистицизм периода талмудических мудрецов и следующего за ним периода гаонов — это мистицизм литературы *Хехалот* (Божественных чертогов); он близок к мистицизму гностиков. Еврейский мистицизм в средние века развивался по двум основным направлениям: с одной стороны, *Хасидей Ашкеназ*, с другой — каббала. Два сочинения, записанные в начале талмудического периода, сыграли определенную роль в развитии средневековой еврейской философии. Первое из них, *Сефер йецира* («Книга творения»), было написано, вероятно, между третьим и шестым веками. «Книга творения» — произведение очень короткое и достаточно туманное. Оно описывает тридцать два тайных пути Мудрости, с помощью которых Бог создал мир, — десять *сфирот* и двадцать две буквы еврейского алфавита. Десять *сфирот* перечисляются в первой главе; само слово *сфира* происходит от корня *spr* со значением «говорить», «рассказывать», а также «считать». Похоже, автор «Книги творения» имел в виду именно последнее значение, когда утверждал, что *сфирот* суть сотворенные силы (то есть, возможно, вовсе не эманации Бога) и что они играют решающую роль в мировом порядке:

> Десять *сефирот* без ничего — у них десять мер бесконечных: глубина начала и глубина конца, глубина добра и глубина зла, глубина вышины и глубина глубины, глубина востока и глубина запада, глубина севера

и глубина юга. Господь единственный, Бог, Царь верный правит всеми из Своей Святой Обители. И вековечная вечность.

(*Сефер йецира* I, 5)*

В главе второй тема *сфирот* обрывается, и далее описывается сотворение небес и земли посредством комбинирования и перестановки букв еврейского алфавита. «Бог рисовал их, высекал их, комбинировал их, взвешивал их, менял их местами и с их помощью создал все творение и все, чему суждено быть сотворенным». Именно медитируя над таинством букв и *сфирот*, Авраам получил откровение Всемогущего Бога. Скорее всего именно из-за этого положения книгу иногда называли «Буквы отца нашего Авраама».

Из-за своей краткости, насыщенности и особого эмфатико-эзотерического стиля «Книга творения» на всем протяжении средних веков давала пищу для все новых интерпретаций и комментариев.

В *Шиур кома* («Измерение Божественного Тела») (окончательную редакцию этой книги Г. Шолем датирует самое раннее седьмым веком) описывается внешний вид тела Творца и приводятся гигантские цифры, указывающие длину различных его органов. В то же время там имеются цифры и рисунки, намекающие на тайные имена органов. Этот текст, также очень короткий, на первый взгляд кажется выражением идей антропоморфизма, поскольку о Боге рассказывается так, как будто Он имеет человеческий образ; однако что на самом деле имел в виду автор, приводя свои фантастические цифры, остается неясным. Может быть, его намерение состояло в том, чтобы внушить читателям мысль о беспредельности Бога и невозможности создать Его антропоморфное изображение. Этот *мидраш* впоследствии очень смущал представителей средневековой рационалистической мысли.

Во многом благодаря продуктивности раввинистической мысли еврейскому народу удалось выжить; после национальных катастроф 70 г. н. э. (разрушение Иерусалимского Храма) и 135 г. н. э. (когда было подавлено последнее восстание евреев против Рима) иудаизму пришлось по-новому осмыслить взаимоотношения между человеком и Богом (поскольку они не могли более поддерживаться через посредство Храма и жертвоприношений); и факту Диаспоры, которая существовала задолго до начала христианской эры, был придан новый религиозный смысл. Позитивность отношения ко всем этим несчастьям состояла в том, что из них извлекались

* Для русского издания взят перевод И.Р. Тантлевского, см.: Тантлевский И.Р. *Книги Еноха*. Москва – Иерусалим: Мосты культуры, 2000, с. 288.

нравственные уроки. Кроме того, иудаизм должен был все более и более энергично защищать себя от новой религии, которая возникла из него же — от христианства*, — и только раввинистический иудаизм имел достаточно внутренней силы, чтобы не только продолжать существовать, но и развиться в богатую традицию.

Политическая конъюнктура тоже не способствовала восприятию внешних влияний; падение Римской империи и Великое переселение народов ввергли римский мир в хаос. Но еще раньше социальный и экономический упадок Римской империи вынуждал евреев эмигрировать в персидскую Вавилонию, где власть зороастрийцев Сасанидов была более милосердной, нежели христианская власть, и предоставляла евреям убежище. После 313 г., когда Константин крестился и христианство стало официальной религией Римской империи, и 439 г., когда Феодосий II лишил евреев права занимать важные государственные должности, интеллектуальный центр еврейской жизни переместился в Вавилонию. Начиная с этого периода соперничество между патриархом в Палестине и экзилархом в Вавилоне продолжалось в течение длительного времени.

После исламских завоеваний и приблизительно до 1200 г. еврейский мир был разделен на две общины.

(1) Иудаизм в Северной Европе (Франция, Англия, Германия), который существовал в христианском окружении, не благоприятствовавшем расширению или возникновению внешних контактов, развивался в специфически еврейском направлении, и для него была характерна разработка раввинистической традиции; активность франко-рейнской экзегетической школы, наиболее известным представителем которой является Раши, сравнительно мало чем обязана окружающей культурной среде, хотя аскетизм, характерный для ашкеназийских хасидов (пиетистов) Германии двенадцатого-тринадцатого веков, имеет точки соприкосновения с аскетизмом их христианских современников; правда, это сходство скорее объясняется необходимостью решать одни и те же проблемы, нежели прямым влиянием, — во всяком случае, раввины никогда не признавали подобного влияния со стороны христиан, ни прямого, ни косвенного.

---

* Некоторые иудейские секты, как кажется, были гораздо ближе к течениям нееврейской мысли, нежели раввинистический иудаизм, — но они не выжили. Единственные еврейские тексты, которые дошли до нас, — это те, которыми продолжали пользоваться в средние века. Рукописи Мертвого моря, обнаруженные в Кумране, являются в этом смысле замечательным исключением; другие древние традиции нашли отражение в караимских текстах, еще о нескольких мы знаем благодаря арабским сочинениям, однако подобных примеров совсем не много. — *К.С.*

В Италии, Провансе и христианской Испании социальная и интеллектуальная среда, в которой существовал иудаизм, кажется, была для него более благоприятной, хотя документальных подтверждений тому очень мало. Тем не менее — быть может, за исключением Южной Италии — отношения между христианами и иудеями там никогда не превращались в тот симбиоз, который, видимо, имел место на Востоке. В исламских странах между 900 и 1200 гг., несмотря на возникавшие время от времени экстремистские движения, еврейские общины процветали; арабы и евреи были настолько близки, что арабский стал литературным языком евреев. В христианских странах евреи говорили на местных языках, но языком эрудитов оставался еврейский.

(2) На Востоке арабский был не только языком повседневного общения, но и литературным инструментом, использовавшимся во всей культурной сфере. Хотя классические произведения, подобные «Книге верований и мнений», *Кузари* и «Путеводителю растерянных» обычно изучаются в еврейских переводах, почти все великие творения еврейской мысли и все научные тексты до 1200 г. писались на арабском языке. До конца средних веков еврейская философская мысль испытывала на себе влияние исламского культурного окружения.

Жизнь в исламских странах весьма существенно отличалась от жизни в Северной Европе. В Европе в результате норманнских завоеваний были почти полностью уничтожены остатки греко-римской культуры, еще сохранявшиеся после предыдущего крупномасштабного вторжения германских племен; общество было аграрным; городов по-прежнему оставалось очень мало, а деревни едва обеспечивали себе прожиточный минимум; между десятым и двенадцатым веками торговля почти отсутствовала или велась ради удовлетворения потребностей королей и знати. Лишь немногие священники умели читать и писать. Только с возникновением первых городов, еще очень маленьких, начался культурный ренессанс двенадцатого века.

На Ближнем Востоке, напротив, фундамент греко-римской цивилизации, обогащенный восточными, манихейскими и зороастрийскими влияниями, сохранился как в восточнохристианской, так и в мусульманской империях. Там не было разрыва между последними комментаторами Аристотеля и первыми византийскими или арабскими философами, потому что в результате великой переводческой кампании большинство греческих научных сочинений стало доступным для исламского мира. Эти переводы осуществлялись приблизительно между 850 и 1050 гг., в основном христианами (самым известным переводчиком был Хунайн ибн Исхак), под покровительством

халифов; часто они делались с сирийских текстов. Первыми переводились труды по медицине, астрологии и алхимии, то есть научные работы практической значимости. Астрология была тогда наукой, как мы увидим далее. Отметим, что когда латинские переводы, выполненные с арабских версий, начали появляться в Европе, то первые из них были связаны именно с астрологией; дурная слава этих работ, часть которых ошибочно приписывалась Аристотелю, быть может, явилась причиной того, что Церковь поначалу отвергала философию Аристотеля (позже она стала горячо пропагандировать Аристотеля, но навсегда сохранила крайне настороженное отношение к астрологии). Естественный интерес к практическим наукам, таким, как математика, медицина, астрология и т. д., привел к изучению науки ради нее самой, и в результате был переведен весь корпус греческих научных и философских текстов.

В конце девятого века евреи начали принимать участие в этом великом движении, чему способствовала общность языка и культуры на мусульманском Востоке. В восьмом-девятом веках социальный уровень евреев стал подниматься, так как сформировалось новое сословие купцов, причем некоторые из них участвовали в международной торговле, а другие даже были банкирами, как, например, представители семейства Бней-Натира, о которых мы еще будем говорить как о последователях Саадии. Возникла прослойка еврейских интеллектуалов, вполне сопоставимая по всем параметрам с той, что сложилась у мусульман или христиан. На Востоке не было недостатка в больших городах: Багдад, основанный в начале восьмого века, во времена Харуна ар-Рашида стал, возможно, самым большим городом в мире, и только Константинополь мог соперничать с ним по величине и богатству. Ислам был разделен на секты, и наличие разногласий между ними благоприятствовало сохранению свободы мысли и дискуссий. Однако секты появлялись не только в исламе — в этот период возникло и достигло расцвета учение караимов.

Основанная Ананом в середине восьмого века, секта караимов отвергала авторитет Талмуда и всю раввинистическую традицию, а следовательно, допускала возможность самостоятельной интерпретации Писания. Древние течения мысли, возможно восходящие к Кумранской секте и, вероятно, также к другим источникам, вновь встретились в караимском движении, настолько сильном, что оно представляло опасность для раввинистического иудаизма. Полемика и дискуссии, которые проходили в этой чрезвычайно пестрой культурной среде между представителями разных религий и сект, по необходимости должны были привести к договоренности об общем критерии, с которым

каждый мог бы согласиться. Таким критерием стал «разум», то есть определенные научные самоочевидные истины, признаваемые всеми, независимо от принадлежности к той или иной религии. Однако определения «разума» могут быть очень разными, и средневековая рационалистическая мысль распадается на два главных направления.

Одно из них связано с традиционным течением греческой философии и прославилось благодаря двум великим именам: ал-Кинди и ал-Фараби. Они явились одним из звеньев в той философской цепи, которая соединяет греческую древность со всей позднейшей философией, о которой мы будем говорить начиная с главы второй и далее.

Второе, тоже рационалистическое, направление ближе к исламу и интересы его представителей часто лежат в сфере апологетики: это *калам* и особенно теоретическое течение мутазилитов. Оно осталось ограниченным пределами ислама и иудаизма (как раввинистического, так и караимского). Саадия и караимы не могут быть поняты вне мутазилитского духовного течения, а у караимов вообще мутазилитское влияние стало частью ортодоксальной теологии их секты. В исламе мутазилизм сохранялся гораздо дольше, нежели в раввинистическом иудаизме, где он процветал лишь на протяжении нескольких поколений, а потом, когда против него ополчились философы (особенно яростным критиком *калама* был Маймонид), сошел на нет; однако некоторые идеи мутазилизма, более или менее отделенные от своего контекста, продолжали жить и в позднейшей иудейской мысли.

Ради полноты картины следует еще упомянуть суфизм, мистическое течение, которое повлияло на некоторых еврейских мыслителей; однако его воздействие на еврейскую мысль охватывало, скорее, область этики, а не философской мысли. Необходимо также сказать, что некоторые понятия, характерные для мысли исмаилитов, приобрели центральное значение для объяснения еврейской истории.

# ГЛАВА ВТОРАЯ

## Мутакаллимы и другие еврейские мыслители, вдохновлявшиеся мусульманскими теологическими течениями

Мутакаллимы — это последователи *калама*. Слово *калам* (букв. «речь») обозначает группу мусульманских теологических школ, которые развивались начиная с восьмого века и возникли, как кажется, в результате разногласий между сектами внутри ислама (отношения *калама* с *фикхом*, юридической наукой, на начальном этапе движения были весьма близкими), а также в результате дискуссий между мусульманами и приверженцами других религий, находившимися под властью мусульман*. В период арабского завоевания центры все еще живой эллинистической и христианской культуры были, так сказать, абсорбированы новой империей, и влияние тех течений мысли, которые существовали задолго до ислама, ощутимо в *каламе*; мусульманские мутакаллимы либо пользовались аргументами, заимствованными у других школ (главным образом — у школ христианских теологов), либо опровергали аргументы своих противников. Они считали необходимым разъяснять и оправдывать учение ислама, сравнивая его с другими религиями, такими, как христианство, манихейство, зороастризм, а также отстаивать преимущества рационалистического течения в исламе перед идеями других исламских сект. Таким образом, полемика стала наукой, регулируемой и управляемой четко определенными принципами. В истории идей мутазилитская школа была самой влиятельной из сект *калама*, и разработанную ею концепцию разума мы обнаружим у еврейских мыслителей — раббанитов (раввинистов) и караимов.

---

* Политических факторов, которые также повлияли на формирование *калама*, мы здесь касаться не будем. — *К.С.*

Все мутазилиты придерживались более или менее одинаковых взглядов относительно «пяти основоположений»*, из которых первые два, принцип Божественной справедливости (*'адл*) и принцип единобожия (*таухид*), представлялись им настолько важными, что они называли себя «людьми справедливости и единобожия».

Провозглашение единства Бога (существительное *таухид* образовано от глагола *ваххада*, «делать, считать что-либо единым, единственным») — это первый принцип, который характеризует Бога как единого Бога, или, выражаясь по-иному, определяет, чем Бог не является. В самом деле, когда мы говорим, что Бог — Всеведущ, это не означает, что Бог и Его знание представляют собой две разные сущности; это значит, что Бог и Его знание — одно и то же. Таким образом, Божье знание не сравнимо с нашим знанием, которое приобретается, существует и потом исчезает.

Сказать, что Бог вечен и что Божье знание вечно, — все равно что допустить наличие такой сущности, как вечность, наряду с Богом, который в таком случае перестает быть единым; следовательно, Бог и все Его атрибуты должны быть одним, должны составлять совершенное и нерасторжимое единство. Поскольку атрибуты Бога не могут быть отделены от Божественной сущности, различные словосочетания, которые мы употребляем, когда говорим о Боге — например, «Бог могущественен», «Бог мудр», «Бог жив», — означают лишь одно: «Бог есть».

Справедливость Бога: это означает, что деяния Бога всегда являются добрыми; невозможно предположить, что Он творит зло.

---

*(1) Провозглашение «единобожия», в духе старого монотеизма; (2) «справедливость» Бога; (3) вера и неверие, их определения; «обещание и угроза» Бога [то есть уверенность в том, что Бог выполнит Свои обещание и угрозу, относящиеся к загробному воздаянию за поступки человека. — *Т.Б.*]; (4) нейтральное отношение ко всему, что касается вопроса о главенстве одного из потомков Пророка и проблем, связанных с такой позицией и с греховностью человека; [тезис о «промежуточном состоянии» между верующими и неверующими, в котором оказывается мусульманин, совершивший тяжкий грех. — *Т.Б.*]; (5) «повеление одобряемого и запрещение порицаемого», то есть обязанность мусульманина всеми средствами способствовать торжеству добра и бороться со злом. См.: Encyclopaedia of Islam, 1 ed., s.v. Al-Mu'tazila. — *К.С.*

Есть другая версия этих пяти принципов: (1) единобожие (*таухид*); (2) Божественная справедливость (*'адл*); (3) награда и наказание (букв. «обещание и угроза»); (4) классификация всех человеческих действий, согласно этико-религиозным критериям, как веры и неверия, добрых и дурных, похвальных и осуждаемых (*асма ва-ахкам*); (5) «побуждение к добру и предотвращение зла», то есть обязанность мусульманина всеми средствами способствовать торжеству добра и бороться со злом. См.: H. Ben-Shammai. Kālam in Medieval Jewish Philosophy // *History of Philosophy* / Eds. Daniel H. Franck and Olivier Leaman. London – New York: Routledge, 1997, p. 118. Ср. также Ислам. Энциклопедический словарь. М. 1991, с. 175–176. — *Д.Ф.*

Добро — это то, что прекрасно в нравственном смысле, а зло — то, что в нравственном смысле уродливо. Нельзя сказать, что Божественные заповеди добрые, потому что их установил Бог, — наоборот, Бог установил их, потому что они добрые. То есть справедливость Бога — это граница, предел Его всемогущества; та необходимость, которой Бог подчиняется. В определенном смысле Бог и человек вынуждены считаться с одними и теми же определениями добра и зла, однако, в отличие от человека, который имеет свободу выбора, Бог всегда выбирает только доброе, поскольку Он справедлив. Конечно, Бог обладает достаточной властью, чтобы творить зло, однако, по причине Своего совершенства, которое исключает возможность появления соответствующего желания или необходимости, Он его не творит. Бог создал человека, чтобы тот делал добро, и дал ему свободу воли, чтобы он мог обрести спасение; но Он также дал человеку средство, позволяющее отличить добро от зла, — разум. Это непосредственное и спонтанное знание, присущее любому нормальному человеку; поэтому, полагаясь на свой человеческий разум, каждый может отыскать прямой путь и показать его остальным; в этом смысле мутазилиты помещают всех людей, включая даже пророков, на один уровень. Человек, который несет ответственность за свои поступки, поскольку он может выбирать между добром и злом, будет награжден за свои добрые деяния и наказан за злые, ибо Бог справедлив. Любое страдание справедливо, поскольку, если оно не является наказанием за совершенные грехи, тот, кто испытал его, получит в ином мире воздаяние, пропорциональное перенесенному им страданию. Некоторые теологи полагали, что животные тоже получат воздаяние за свои страдания на земле.

С идеей единства Бога связан вопрос, который мусульмане очень подробно обсуждали, — вопрос о речи Бога (*калам Аллах*). Если Бог вечно пребывает в одиночестве, то каково отношение между Богом и Его словом, то есть Кораном, появившимся в конкретный исторический момент? Некоторые мутазилиты отвечали на этот вопрос так: когда Бог хотел, чтобы Его речь дошла до пророков, Он творил ее в материальном субстрате; Коран, «непосредственное» творение Бога, но одновременно нечто множественное и связанное с определенным временем, созидается на устах того, кто его произносит.

Однако евреи полагали, что Бог Сам выгравировал заповеди на скрижалях Откровения; представление о «письменном» характере Библии имело для них слишком существенное значение, чтобы они могли принять такого рода объяснение.

К другому вопросу, касающемуся физики, арабские и еврейские мутазилиты подходили по-разному. Мусульманские мутазилиты в большинстве своем считали, что мир состоит из невидимых телесных атомов, которые Бог в каждый момент времени сохраняет и организует в тела, так что тела эти лишь по видимости существуют сами по себе и воздействуют друг на друга; такая концепция равносильна отрицанию причинно-следственной связи явлений — ведь в любой момент Бог создает новые атомы или сохраняет прежние. С каждым атомом времени мир создается заново, и, не будь Бога, он мог бы в любой миг разрушиться; никакой закон природы не является препятствием для Божественной воли. Такого рода атомизм евреи, как правило, не принимали*; они признавали причинно-следственный характер законов природы.

С самого начала евреи, заимствуя какие-то идеи, оставляли за собой определенную свободу манипулирования ими: так, они соединяли постулаты мутазилитов с другими, происходящими из греческой философии или даже христианской теологии, и согласовывали эти различные темы с еврейской традицией.

Философия и *калам* активно взаимодействовали друг с другом; тем не менее между *мутакаллимами* и философами есть одно фундаментальное различие. Все авторы, которых мы будем обсуждать в этой главе, принимали специфически мутазилитское определение разума, отличное от используемого в греческих философских текстах; они полагали, что вовсе не разум пытается отличить истинное от ложного — нет, это нравственный закон заставляет нас говорить, что некая вещь является хорошей или плохой, испытывать благодарность к тому, кто сделал нам добро, и наставлять злого на путь истинный. Этот нравственный закон универсален, он выше расовых и религиозных различий. Каждый человек осознает его присутствие в себе самом, а поскольку этот же закон относится и к Богу, мы можем быть уверены в существовании доброго Бога, можем доверять Ему.

Анализируя идеи Саадии Гаона, мы увидим, что вышеописанное представление о нравственном разуме позволяет дать объяснение Бога и мира, которое превосходным образом согласуется с концепцией Откровения. Но прежде мы обратимся к Давиду ал-Мукаммису, сочинение которого представляет собой самое раннее из дошедших до нас свидетельств о деятельности этой школы.

---

* В качестве исключения мы можем сослаться лишь на Йусуфа ал-Басира и его учеников, которые жили в одиннадцатом веке, в период расцвета караимского мутазилизма. — *К.С.*

# Раббаниты

## Давид ал-Мукаммис

Давид (Дауд) ибн Марван ал-Ракки ал-Ширази, которого обычно называли Давидом ал-Мукаммисом или Давидом ха-Бавли, жил между 820 и 890 годами*. От его главной работы, написанной на арабском языке и озаглавленной *Ишрун макала* («Двадцать глав»), сохранилась только часть, которая до сих пор остается неопубликованной**. Киркисани, караимский автор десятого века, рассказывает о нем:

> Дауд ибн Марван ар-Ракки, известный как ал-Мукаммис, был философом. Сначала он был иудеем, а затем в Нисибине обратился в христианство под влиянием человека по имени Нана. Этот Нана, врач по профессии, занимал видное место среди христиан, поскольку был совершенным философом. Ал-Мукаммис учился у него в течение многих лет и изучил корни христианства и его таинства, а также стал искушен в философии. Он написал против христиан две книги, в которых полемизировал с ними. Обе книги хорошо известны. Он также перевел, из книг и толкований христиан, комментарий к *Берешит* и назвал его «Книга Творения (khaliqa)» и комментарий к *Кохелет*.
>
> (*Китаб ал-анвар* т. 1, 8, 5)***

В другом тексте Киркисани подтверждает эти данные:

> Дауд ибн Марван ал-Ракки, известный как ал-Мукаммис, сочинил неплохую книгу, содержащую комментарий к *Берешит*, который он перевел с комментариев сирийцев. Однако в некоторых местах он сказал не все, что требовалось сказать о том, какой смысл имеют слова, тогда как в других местах он впадает в пустословие и многословие сверх того, что необходимо. Другой ученый, уже нашего времени, тоже написал хорошую книгу на эту тему, в которой использовал метод, близкий к методу

* Сейчас принято считать, что ал-Мукаммис жил несколько ранее. Так, С. Струмза принимает мнение Дж. Вайды, что он жил не позднее семидесятых годов девятого века, а его трактат написан в первой половине века, см.: S. Stroumsa. Introduction, in: Dawud ibn Marwan al-Mugammis`s *Twenty Chapters*. Leiden: Brill, 1989, p. 16; а Х. Бен-Шаммай помещает его в начало девятого века, см.: *History of Jewish Philosophy*. London – New York: Routledge, 1997, p. 124. — *Прим. ред.*

** Этот трактат был опубликован С. Струмзой в 1989 г., см. пред. прим.

*** Для русского издания перевод сделан с арабского оригинала, см.: Yaʿqūb al Qirqisāni, *Kitāb al-anwār* / Ed. L. Nemoy. New York, 1939, p. 44, строки 10–16.

Дауда. Мы возьмем лучшее из обеих книг и добавим к ним то, что, по нашему мнению, их авторы упустили из виду и не объяснили должным образом.

(*Там же*)*

То, что мы знаем о философии ал-Мукаммиса, вполне соответствует сведениям, которые приводит Киркисани. Например, желая дать определение единства Бога, ал-Мукаммис рассматривает различные значения слова «один»; при этом он пользуется не категориями Аристотеля, а теми подразделениями, что ближе к применяемым его христианскими оппонентами. Тем не менее его план рассмотрения проблемы Бога воспроизводит схему четырех аристотелевских вопросов (Существует ли данная вещь? Какова природа этой вещи? Каковы ее атрибуты? Почему они приписываются ей?)**. Влияние *калама* ощущается не только в концепции божественного единства — а именно в утверждении Давида, что божественные атрибуты не есть нечто добавленное к Его сущности, — но также и в подходе этого философа к другим проблемам, таким, как вечность посмертного воздаяния и завершенность и окончательность творения человека.

Учитывая нынешнее состояние наших знаний, трудно дать оценку влияния ал-Мукаммиса на позднейшую еврейскую мысль; караимский философ Киркисани в некоторых главах своего энциклопедического труда ссылался на него очень много, может быть, даже цитировал исключительно его одного; отрывки из глав IX и X книги ал-Мукаммиса, переведенные на еврейский язык, цитируются в «Комментарии к *Сефер-йецира* (Книге творения)», составленном Иехудой бен Барзиллаи из Барселоны, автором двенадцатого века; короткие цитаты из ал-Мукаммиса приводят также некоторые авторы четырнадцатого века. Тем не менее до нас дошла только часть текста его книги, да и та в основном до сих пор существует лишь в рукописном варианте. Цитаты из Давида ал-Мукаммиса мы можем распознать лишь в тех случаях, когда дается прямая ссылка на него. Он, возможно, был соединительным звеном между христианскими

* Перевод сверен с арабским оригиналом по H. Hirschfeld. *Qirqisāni Studies.* London, 1918, p. 40. Англ. пер. см.: L. Nemoy, *Karaite Anthology*, p. 54.

** Эти четыре вопроса, восходящие к Аристотелю (см.: Вторая аналитика, кн. 2, гл. 1) составляют план рассмотрения большинства вопросов у ал-Мукаммиса, однако именно в отношении Бога четвертый вопрос снимается, поскольку вечное «не имеет причины» и «не подлежит обоснованию», см.: al-Muqammis. *Twenty Chapters*, гл. 1, § 27, p. 6 –62.

и еврейскими толкованиями глав о сотворении мира, потому что иногда мы обнаруживаем поразительные параллели между раннехристианскими интерпретациями этого фрагмента (например, у святого Августина) и средневековыми еврейскими комментариями тринадцатого-четырнадцатого веков.

## Саадия Гаон

Когда говорят о Саадии бен Иосефе, которого обычно называют Саадией Гаоном, как правило цитируют высказывание Авраама ибн Эзры: «Саадия Гаон был главным авторитетом во всех областях учености»* (имеется в виду, что Саадия первым стал культивировать все отрасли еврейского знания). Высказывание это настолько справедливо, что его просто невозможно не привести. Жизнь Саадии, как и его творчество, была необыкновенной — и все же в некотором смысле характерной для его эпохи. Он родился в 882 г. в Файюме (в Верхнем Египте); что касается вопроса о его образовании, то здесь мы ничем, кроме предположений, не располагаем. В Египте, как известно, не было недостатка в людях, сведущих в философии и религии, и Саадия рано начал вести переписку на научные темы с Ицхаком Исраэли (философом-неоплатоником, чьи идеи будут рассмотрены в следующей главе), который тогда жил в Хартуме.

Саадия по своей натуре был борцом. События его жизни, как и большая часть его произведений, отмечены непримиримой позицией по отношению к тем, кого он считал врагами раввинистического иудаизма. Он считал себя служителем истины и в своем служении ей готов был принять любой вызов. В возрасте двадцати трех лет, еще находясь в Египте, он написал трактат против Анана, основателя секты караимов. Мы не знаем, почему он уехал из Египта в Палестину; назад он уже не вернулся, хотя, по некоторым сведениям, жалел об этом. Покинув Египет в июне или июле 915 г., Саадия жил некоторое время в Палестине, а потом в Багдаде и Алеппо. В 921 г. он выступил на стороне вавилонских гаонов в споре с палестинским ученым Бен-Меиром по вопросу о календаре. В библейский период даты еврейских праздников устанавливались в соответствии с наблюдаемыми фазами Луны и Солнца; да и позже, хотя раввинам были знакомы некоторые астрономические законы, до конца пятого века

* Букв. «главой говорящих во всяком месте». Талмудическое выражение (см. *Шаббат* 33б и др.). Это высказывание, возможно, имеет ироническую коннотацию (говорящие — *медабрим* [ивр.] — *муттакалимун* [араб.]).

установление всех календарных дат было связано с визуальными наблюдениями и право объявлять о новолунии являлось прерогативой палестинских патриархов. Начиная с седьмого века непосредственные наблюдения за Луной уже не проводились, была введена полная и окончательная система определения календарных дат. Прерогативу объявления праздничных дней присвоили вавилонские гаоны, а палестинцы, которые почувствовали себя обойденными, более или менее решительно возражали против подобной практики.

В начале десятого века положение двух великих вавилонских академий (в Суре и Пумбедите) было подорвано их разногласиями с вавилонским экзилархом и сверх того они, возможно, были ослаблены эпидемиями. Их упадок навел Бен-Меира, палестинца по рождению и главу палестинской иешивы, на мысль, что он может извлечь выгоду из создавшейся ситуации, если попытается вернуть палестинцам привилегию установления календарных дат. Полагаясь, быть может, на древние традиции, он решил, что два месяца 922 г. должны быть неполными* и что, следовательно, правильная дата Песаха будет отличаться от даты, установленной вавилонянами, на два дня. Саадия встал на сторону вавилонян, и в течение 921 г. он послал несколько писем Бен-Меиру, в которых указывал на неточности в вычислениях последнего и предупреждал о том, что, если Бен-Меир будет упорствовать в своем намерении, он поставит общину в опасное положение. Вернувшись в Багдад и обнаружив, что его попытки переубедить оппонента ни к чему не привели, Саадия со всем пылом вступил с ним в открытую борьбу. Отправив предварительно официальное извещение Бен-Меиру, главы двух вавилонских академий вместе с экзилархом и Саадией разослали во все общины письма, в которых были приведены вычисленные ими даты праздничных дней для всего года и содержалось предупреждение о том, что, если все евреи не отпразднуют Песах в один и тот же день, это может привести к расколу. Именно позиция Саадии склонила чашу весов в пользу вавилонян; уже один этот факт дает представление о его популярности и о том уважении, которым он пользовался. Тем не менее конфликт не был решен немедленно; на протяжении по крайней мере двух лет общины оставались разделенными и сохранялась опасность раскола внутри иудаизма. В конце концов Бен-Меиру пришлось уступить. В результате он затаил обиду на Саадию, в котором видел — и был в этом прав — главного виновника своего поражения.

* Полный месяц 30 дней, неполный — 29.

Активность Саадии во время кризиса обеспечила ему важную роль в общине. В тот период две академии в Суре и Пумбедите, как мы уже говорили, переживали упадок, и гаонами в Суре часто становились совершенно незначительные личности. В 928 г. искали кандидата, который действительно отвечал бы требованиям, предъявляемым к гаону. По обычаю на эту должность назначали представителя одного из пяти или шести благородных семейств, которые вели свое происхождение от царя Давида. Экзиларх Давид бен Заккай, как рассказывает Натан ха-Бавли, находился в состоянии мучительной нерешительности, ибо ему предстояло сделать выбор между Цемахом бен Шахином, который был человеком благородного происхождения, но как ученый обладал весьма средними достоинствами, и Саадией, иностранцем, известным своей выдающейся эрудицией. В конце концов экзиларх выбрал третьего кандидата, Нисси Нахравани, — тот пользовался огромным уважением, но отказался от должности из-за своей слепоты. Говорят, что когда экзиларх спросил, что Нахравани думает по поводу возможных кандидатов, тот порекомендовал Цемаха. «Это правда, — объяснил рабби Нисси, — что Саадия — человек великий, отличающейся необычайной ученостью; но он абсолютно ничего не боится и по причине своей великой учености и мудрости, красноречия и благочестия не считается ни с кем в мире» (H. Malter. *Saadiah Gaon*, p. 108). Несмотря на это предупреждение, экзиларх назначил гаоном Саадию, однако вскоре у него появился повод пожалеть о своем решении, ибо менее чем через два года между ними вспыхнул конфликт, который продолжался несколько лет и привел к тому, что Саадия был сначала смещен с должности, а потом вновь ее получил. Представляется, что причиной их разногласий была борьба за власть. Давид бен Заккай, экзиларх и глава многочисленной и могущественной партии, хотел иметь в любых ситуациях право решающего голоса, и эта его позиция была исторически обоснована, поскольку несколькими веками ранее экзиларх являлся единоличным религиозным лидером всех евреев Вавилонии; постепенно академии добились независимости, но экзилархи никогда формально не отказывались от своего права руководить академиями, а также социальной и религиозной жизнью общин. С другой стороны, гаоны, которые пользовались огромным влиянием в духовной сфере, оспаривали гегемонию экзиларха над евреями Вавилонии и других стран. Оба — экзиларх и Саадия — прибегали в этой борьбе ко всем доступным им средствам; они пользовались своим влиянием при дворе халифов и в различных общинах; они не щадили друг друга. Противники Саадии, в том числе Аарон бен Саргадо, который позже сменил его в должности гаона Суры, выдвинули

против него порочащие его обвинения. Мальтер пишет: «Этот документ полон самых грубых инвектив, а некоторые из обвинений, которые повторяются в нем вновь и вновь, отличаются такой низостью и бесстыдством, что их просто невозможно воспроизвести» (*ibid,* p. 114). Полемические памфлеты Саадии более сдержанны по тону, но мы знаем, что его сторонники, могущественные банкиры из семейства Бней-Натира, не страдали от избытка честности и, подобно их противникам, пытались подкупами добиться решений, благоприятных для их партии, когда считали это возможным. Противники твердо держались своих позиций, и в течение трех лет каждый из них оставался на своем посту, не будучи в состоянии добиться благоприятного для себя решения халифа. Однако когда власть в халифате сменилась, партия экзиларха одержала победу; Саадия был смещен с должности и несколько лет вел жизнь частного лица. Именно в это время он создал свой великий труд по теологии, так что, возможно, его слава теолога есть следствие его неудачи в конфликте с Давидом бен Заккаем. Еще одно судебное разбирательство привело к примирению, которого, по сути, давно желали оба противника и — в еще большей степени — вся еврейская община Багдада. Примирение отметили с большой торжественностью, и в 936 или 937 г. Саадия был восстановлен в должности гаона Суры. Он умер в возрасте шестидесяти лет, в 942 г. Давид бен Заккай скончался раньше него, в 940 г.

Наследие Саадии поистине неисчерпаемо. Он писал работы по грамматике и лексикографии, перевел почти всю Библию на арабский язык (дважды: один перевод является почти буквальным, а второй представляет собой своего рода парафраз и снабжен комментариями, предназначенными для образованных читателей), составил книгу молитв и сочинил много литургических поэм; он ввел в изучение Талмуда научную методологию и предложил ряд новых интерпретаций, сформулировал и кодифицировал многочисленные галахические проблемы, разработал важные вопросы в респонсах на запросы, поступавшие из общин диаспоры; его перу принадлежат комментарии к Талмуду, много работ по календарю и по библейской и раввинистической хронологии; он разработал рационалистическую теологию, на которую позднее ссылались многие еврейские средневековые мыслители, и, наконец, вел полемику со всеми врагами раввинистического иудаизма. Эти две стороны его деятельности, полемическая и философская (последний термин используется здесь в том специфическом смысле, о котором я уже говорила), были тесно взаимосвязаны. Чтобы противостоять попыткам подвергнуть сомнению раввинистический иудаизм, которые предпринимали поборники двух религий, стремившихся его вытеснить,

а также представители иудейских сект и различных направлений философской мысли, недостаточно было отступить за бастионы Торы — для этого требовалось разработать систему рациональной мысли, которая позволяла бы отвечать на атаки противников, отстаивать правоту иудаизма и демонстрировать его абсолютное превосходство.

Рационалистические идеи Саадии, присутствующие в большинстве его работ, систематически изложены в двух из них: *Тафсир Китаб ал-Мабади* («Комментарий на Книгу творения») — книге, которая несколько раз переводилась на еврейский язык (*Перуш Сефер йецира*) и пользовалась популярностью в одиннадцатом и двенадцатом веках, но позже была забыта, — и *Китаб ал-аманат ва-л-иʻтикадат* («Книга верований и мнений», ивр. — *Сефер эмунот ве-деот*), которая вплоть до настоящего дня остается одним из основополагающих трудов по теологии иудаизма.

Иллюстрацией откровенно полемического метода Саадии могут служить, например, те аргументы, которые этот философ приводит в защиту концепции сотворения мира *ex nihilo**. Саадия хочет доказать не только то, что данная теория правильна как с точки зрения разума, так и с точки зрения Торы, но и то, что все остальные теории происхождения мира ошибочны. В «Книге верований и мнений» он разбирает двенадцать ложных теорий, а в «Комментарии на Книгу творения» — восемь (из которых шесть отличаются от тех, что рассматриваются в «Книге верований и мнений»); таким образом, он демонстрирует ошибочность восемнадцати (в общей сложности) теорий. В то время как некоторые из этих теорий действительно сохраняли свою значимость в эпоху Саадии, в большей своей части они были тогда известны лишь по книгам, описывающим чуждые иудаизму верования, и восходили к таким философам, как Фалес Милетский, Гераклит, Анаксимен и т. п. Подобные книги оставались популярными до шестого или седьмого веков, но ко времени Саадии уже были переведены на арабский язык самые важные сочинения Платона и Аристотеля. Тем не менее, если Саадия и читал эти переводы, он их не цитирует. Он претендовал на большее, нежели опровержение современной ему философии, — он желал неоспоримым образом доказать, что все доктрины, которые разрабатывались в ходе истории для объяснения существования нашего мира, являются ложными и ни одна из них не может соперничать с истиной иудаизма.

---

* Из ничего (лат.).

В своем исследовании Саадия часто прибегает к аргументам, которые он заимствует из *калама*, и уже план «Книги верований и мнений» совершенно отчетливо очерчивает границы того интеллектуального контекста, в который она внесена. В первых двух главах идет речь о единстве Бога (эта проблема обычно рассматривалась в начале мутазилитских трактатов), в следующих семи — о справедливости Бога, то есть о втором основополагающем тезисе мутазилитов. Десятая глава представляет собой своего рода приложение и не является интегральной частью работы. Следует, однако, отметить, что одну из центральных концепций мутазилитов — атомизм и связанное с ним представление о том, что Бог в каждый миг творит мир заново, а также необходимый вывод из этой концепции, отрицание законов природы, — Саадия не принял, предпочитая опираться на довольно неточную версию физики Аристотеля.

Во введении к «Книге верований и мнений» Саадия дает определение теории познания и тому, что он называет «мнением, убеждением» (*иʿтикад** ):

> Мы утверждаем, что это [мнение, убеждение] есть понятие, которое возникает в душе о любой вещи, которая познается в том виде, как она есть. Когда «масло» [намек на образ из Притч. 30:33] исследования добыто, усвоено и воспринято разумом, затем получено и переварено душой, тогда у человека появляется мнение о понятии, до которого он дошел. После этого человек хранит его в своей душе для будущего случая или случаев. Как сказано в Писании: «Мудрые сберегают знание, но уста глупого — близкая погибель» (Притч. 10:14). И сказано еще: «Прими из уст его Закон» (Иов 22:22).
>
> (*Книга верований и мнений.* Введение IV)**

Убеждение проистекает из трех источников: (1) внешней реальности, постигаемой при помощи (2) разума, то есть знания о добре и зле, и (3) тех выводов, которые разум неизбежно делает, исходя из реальности вещей и из своего знания о добре и зле.

---

* В мусульманской теологии *иʿтикад* понимается как глубокая убежденность в истинности слова Божьего, один из трех элементов веры (*иман*).

** Для русского издания перевод всех цитат из «Книги верований и мнений» сделан с арабского оригинала по изданию: Saʿadiah al-Fayyumi. *Kitab* Amānāt wal-iʿtiqādāt / Ed. S. Landauer. Leyden: Brill, 1881 (ниже — *Аманат*), и сверен с другими изданиями текста. Данную цитату см. *Аманат*, с. 11.

> Знание наблюдения — это то, что человек постиг с помощью одного из пяти чувств: либо зрением, либо слухом, либо обонянием, либо вкусом, либо осязанием.
>
> Знание разума — это то, что возникает исключительно в разуме человека, например, одобрение добра и осуждение зла.
>
> Что касается знания того, что [логически] необходимо, то оно таково: если человек его не примет, оно неизбежно потребует отрицания чего-то познанного разумом или чувствами, а так как отвергнуть это невозможно, мы вынуждены принять данное утверждение. Так мы вынуждены признать, что у человека есть душа, хотя мы никогда ее не наблюдали непосредственно, опять-таки чтобы не отрицать очевидные действия.
>
> (*Книга верований и мнений.* Введение V)*

К этим трем источникам Саадия добавляет четвертый: надежную традицию, традицию Торы (которая, что очевидно, включает в себя и Устный Закон, то есть Талмуд).

Как мы можем быть уверены, что эта традиция надежна? Ее надежность была доказана, говорит Саадия, знамениями и чудесами, особенно чудом манны — небесной пищи, которую Бог даровал израильтянам в пустыне.

Конечно, можно создать иллюзию чуда, подделать его. Однако чудо с манной не могло быть подделано, ибо оно продолжалось сорок лет, а кроме того, происходило на глазах у всех, что исключает предположение о тщательно сфабрикованной лжи. Нельзя допустить и такую мысль, что Моисей использовал некий естественный феномен, потому что философы наверняка узнали бы об этом и обратили примененный им метод себе на пользу. Таким образом, надежная традиция, четвертый источник знания, базируется на историческом опыте еврейского народа, и этот аргумент Саадии имеет тем большую силу, что ни одна из других религий не подвергает ни малейшему сомнению историческую реальность исхода и пребывания евреев в пустыне.

Тора сама побуждает нас попытаться принять знание, передаваемое традицией, на веру, по двум причинам: во-первых, это знание может быть подтверждено интеллектом; во-вторых, чтобы мы умели отвечать тем, кто клевещет на Закон.

Все различные виды знания, которые может обнаружить наука, согласуются с надежной традицией. Саадия был убежден, что Тора и наука суть побеги одного древа; они никак не могут противоречить

---

*См. *Аманат*, с. 13.

друг другу, а если кажется, что между ними есть какое-то противоречие, то это объясняется ошибкой в логике наших рассуждений или нашей неспособностью правильно интерпретировать текст Откровения. Этот оптимизм, эта глубокая убежденность в наличии гармонии между верой и разумом характерны для Саадии, и вся «Книга верований» базируется на идее идентичности традиции и разума. Каждая глава начинается с введения в проблему, далее следует экспозиция библейских текстов, относящихся к формулируемому тезису, а потом — рациональная критика и опровержение противоречащих ему тезисов. Я вкратце расскажу о том, как Саадия трактовал проблемы сотворения мира (первая глава *Аманат*) и единобожия (вторая глава *Аманат*), что он думал о Божественном откровении (третья глава *Аманат* и «Комментарий на Книгу творения»), и, наконец, каковы были его представления о человеческой психологии и какое объяснение он давал божественным заповедям.

### *Сотворение мира*

В главе о сотворении мира Саадия прежде всего говорит о том, как следует проводить такого рода исследование. Полагаться на чувственное восприятие в данном случае не имеет смысла, здесь могут быть использованы только рациональные аргументы, какой бы тезис ни защищал ученый — о вечности существования мира, вечности материи и т. д., — он должен попытаться подкрепить его рациональными доказательствами.

Писание учит нас, что Бог сотворил мир в определенный момент времени; тому есть четыре доказательства:

(1) Мир ограничен в пространстве, а значит, если бы сила, которая его движет, была самим миром, она тоже являлась бы ограниченной; однако мир движется вечно, а значит, его двигателем должна быть сила, отличная от самого мира.

(2) Мир состоит из частей, иногда соединенных вместе, а иногда разделенных: ни разделенность, ни соединенность не являются частью их сущности; поэтому следует признать, что некая внешняя сила соединяет или разъединяет их, чтобы образовать тела — маленькие, как растения, или большие, как небесные сферы; эта сила есть Бог Творец.

(3) Третье доказательство есть доказательство, основанное на наличие акциденций: все в этом мире состоит из субстанции и акциденций (к которым относятся, например, форма объекта, его цвет, его теплота, его движение); поскольку нет

вещей без акциденций, сменяющих друг друга в одном и том же теле и постоянно меняющихся, значит, эти изменения должен производить Бог.

(4) Четвертое доказательство есть доказательство, связанное с конечностью временного ряда: ведь человеческая мысль не может пройти до конца бесконечной последовательности мгновений, следовательно, существование мира в настоящем можно объяснить только как результат процесса развития, который имеет начало во времени.

Эти доказательства фигурируют среди тех, которыми пользовались мутакаллимы. Мир состоит из атомов, расположенных таким образом, что они образуют Вселенную, последняя же существует только благодаря тому, что Бог постоянно воссоздает ее; единственная разница между моментом сотворения мира и тем моментом, в который мы живем, заключается в том, что тогда мир начал существовать после того, как его не было, а сейчас, когда мы живем, он существует после того, как уже существовал раньше. Первое и четвертое доказательства встречаются и у христианских критиков Аристотеля. Второе и третье доказательства у Саадии оказываются гораздо менее убедительными, потому что его система признает не атомизм, а физику Аристотеля. Сам текст, часто трудный для понимания из-за краткости и чрезмерной упрощенности, указывает на то, что Саадия пользовался своими источниками, не подвергая их тщательному критическому анализу. Он был глубоко убежден, что только бесконечной деятельностью Бога можно объяснить постоянное изменение материальной Вселенной, вечное воспроизводство конечного мира в пространстве и времени.

Мир и человек, в их ограниченности и несовершенстве, свидетельствуют о том, что есть некое бесконечное и совершенное существо, подводят нас к знанию о едином Боге. Что есть Бог, Создатель мира? Этот вопрос рассматривается во второй главе *Аманат*, посвященной единству Бога. Вводные замечания Саадии очень поучительны, потому что в них он перечисляет все возражения против рационализма, которые выдвигались в тот период.

Я увидел, что некоторые отвергают это на том основании, что они не видели Бога, другие — по причине темноты как самого вопроса, так и его смысла, а также крайней тонкости предмета. Некоторые полагают, что за знанием о Боге есть еще некое знание. Некоторые же полагают в своих измышлениях, что Бога можно представить телом. Другие прямо

не утверждают антропоморфизм, но смеют приписать Ему количество или качество, место и время и тому подобное, а это — то же самое, что приписать Ему тело, ведь эти характеристики суть атрибуты тела.

Я предпослал это предисловие, чтобы развеять подобные измышления и снять с души их гнет, а также чтобы установить, что понятию о Боге по своей сути и подобает быть предельно эфемерным, и если мы своим разумом обнаружили, что оно тоньше всего умопостигаемого, то так и должно быть.

(*Книга верований и мнений* I, Предисловие)*

И чуть дальше:

Наш Господь, велик Он и славен, дал нам знать через речения Его пророков, что Он — Единый, Сущий, Всемогущий и Премудрый и ничто не подобно Ему или Его деяниям. Они [пророки] подтвердили это знамениями и чудесами, и мы сразу же приняли сказанное ими, а потом рассуждениями подтвердили верность этого. Относительно Его единства сказано: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» [Втор. 6:4]; и еще: «Видите ныне, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня» [Втор. 32:39]; и наконец: «Так Господь один водил его, и не было с Ним чужого бога» [Втор. 32:12].

(*Книга верований и мнений* I, 1)**

Таким образом, Бог, Творец мира, един, но кто Он? И когда мы говорим о Нем, что Он един, то какое единство имеем в виду? Что есть Его знание, если мы утверждаем, что Он — знающий? И какие действия Ему приписываются, если мы утверждаем, что Он — действующий? На эти вопросы раббаниты отвечали библейскими стихами, в которых Бог не только часто характеризуется прилагательными типа «могущественный», «добрый», «милостивый», «ревнивый», но Ему приписываются телесные движения («Бог вознесся», «Бог снизошел»), и даже упоминаются части Его тела («десница Божья»). Также и в мидрашах Господь часто предстает в человеческом образе, и мы уже упоминали одно сочинение такого рода, *Шиур кома* («Измерения Божественного Тела»), в котором указываются размеры Его тела, не укладывающиеся в пределы человеческого воображения. Караимы часто обвиняли раббанитов в антропоморфизме, и мусульманские авторы десятого века насмехались над

* См. *Аманат*, с. 76–77.

** Там же, с. 79.

евреями-раббанитами, которые в отличие от караимов и от просвещенных мусульман верили, что Бог имеет тело. Саадия выступил с решительной критикой представления о телесности Бога. Одной из главных задач его мысли было стремление очистить идею Бога и утвердить представление о Его бестелесности и трансцендентности.

Все вещи, существующие в этом мире, представляют собой субстанции, то есть тела — более или менее плотные, более или менее легкие, но в любом случае тела. Их можно описать, ответив на один или несколько из десяти вопросов, сформулированных Аристотелем в его «Категориях»: о субстанции, количестве, качестве, отношении, месте, времени, положении, состоянии, действии и претерпевании действия. Например, чтобы охарактеризовать некоего индивида, мы говорим, что он есть мужчина (субстанция), ростом 1 м 70 см (количество), белый (качество), ниже обычного (отношение), стоявший (положение) в Иерусалиме (место) в прошлом году (время) и т. д. Все, что находится в нашем мире, может быть определено с помощью этих категорий; даже душа и даже, как мы увидим далее, «Божья Слава» являются поддающимися определению субстанциями и, следовательно, более или менее телесны, ибо тело и субстанция, по определению Саадии, суть одно и то же. Что касается Бога, то Он не может быть определен посредством какой-либо из этих категорий; Он трансцендентен по отношению к ним всем. Нет ничего общего между телами — конечными, составными, подверженными изменениям — и Богом, который нематериален и неизменен. Когда мы приписываем Богу такие атрибуты, как сила и мудрость, это прежде всего означает, что Он не бессилен и не невежествен; однако сила и мудрость в том виде, в каком они присущи человеку, не могут быть свойственны Богу, поскольку атрибуты Бога идентичны с Его сущностью. Человеческое знание приобретается, и дело не только в том, что оно приобретается в определенном возрасте: важно то, что его наличию предшествует отсутствие; в старости оно идет на убыль и в момент смерти исчезает. Бог, напротив, есть Всеведущий. Когда мы говорим о Боге, прибегая к позитивным атрибутам, мы лишь намекаем на «что-то другое», о чем можем иметь лишь смутное представление, а по-настоящему знаем только то, что оно не сравнимо ни с чем, существующим в нашем мире. Возможно ли каким-то образом отделить атрибуты от Божественной сущности? Или, выражаясь проще, когда мы говорим о Боге, что Он — «живой», «премудрый», «всемогущий», мы используем три разных слова, но означает ли это, что такое разделение существует в Самом Боге, или только то, что человеческое мышление способно воспринимать явления, лишь разложив их в последовательность,

а не в их целостности? Этот вопрос был важен как для мусульман, так и для евреев, ибо тем и другим нужно было отвечать христианам (или, по крайней мере, некоторым из них), отождествлявшим определенные атрибуты с конкретными ликами Троицы. И евреи, и мусульмане видели в подобном подходе неприемлемое допущение множественности Бога, поэтому все мутакаллимы, а с ними вместе и Саадия, утверждают: атрибуты, что бы они собой ни представляли, тождественны Божественной сущности (по сути или существу), и ни один из них не может быть непричастным Его сущности; все в Боге есть абсолютное единство.

Если, опираясь лишь на человеческий разум, можно прийти к очищенному и точному знанию о Боге, то для чего вообще были нужны пророки? И как объяснить все антропоморфные высказывания о Боге, которые содержатся в Писаниях и Предании? Первый вопрос был далеко не риторическим. В начале одиннадцатого века мусульманский мыслитель и известный еретик, Ибн ар-Раванди, поставил под сомнение необходимость пророческой деятельности. Второй вопрос также настоятельно требовал ответа. Писание было подвергнуто критике в некоей книге, которая, как тогда говорили, пользовалась популярностью в школах: в «Двухстах вопросах относительно Писания» Хиви ал-Балхи. Каковы бы ни были теологические основы проделанного Хиви критического анализа — а относительно их характера нам остается лишь строить догадки, — факт остается фактом: этот ученый привлек всеобщее внимание к некоторым противоречиям в Писании и в концепции Бога, то есть в том, как Его деяния описываются в библейском тексте. Одновременно караимы начали критиковать традицию Талмуда и мидрашей, как раз по причине свойственного ей антропоморфизма, — и Саадия написал свой «Комментарий на Книгу творения», чтобы доказать отсутствие антропоморфмных представлений в этом сочинении.

Таким образом, Саадия должен был прежде всего продемонстрировать необходимость пророческой деятельности, а потом объяснить, каким образом из вечного и нематериального Бога исходили видимые и слышимые послания, которые описываются в Библии. Наконец, гаону предстояло показать, как различные библейские пассажи могут быть интерпретированы в соответствии с теорией пророчества, согласующегося с разумом.

> Ибо я слышал, кое-кто готов признать, что люди не нуждаются в посланниках, и человеку достаточно одного его разума, чтобы руководствоваться им в различении добра и зла: поэтому я обратился к мерилу

> истины и рассудил, что, если бы все обстояло так, как полагают эти люди, Бог знал бы об этом лучше их и не стал бы посылать нам пророков, ибо Он не делает вещей, которые не имеют смысла.
>
> (*Книга верований и мнений* III, 3)*

Итак, первый аргумент, к которому прибегает Саадия, чтобы обосновать необходимость откровения, состоит в следующем: Премудрый Бог действовал «ради добра» и не делал ничего зря. Этот аргумент базируется на идее «справедливости Бога» (*'адл*), как она сформулирована во втором из мутазилитских тезисов. И, только установив легитимность пророчества на основании анализа сущности Бога, Саадия переходит к изложению причин, по которым откровение необходимо для человека (он будет обсуждать их еще раз, более подробно, в разделе, посвященном Божественным заповедям и запретам):

(1) откровение конкретизирует действия, позволяющие человеку реализовать наилучшим из всех возможных способов весьма общие нравственные законы, которые предписывает разум;

(2) оно вводит и другие заповеди, которым разум не учит, но которые несомненно полезны для человека;

(3) оно позволяет начать действовать немедленно, тогда как способность к разумным рассуждениям, которые фактически основываются на тех же принципах, полностью развивается у человека лишь за длительный период времени; более того, некоторые люди вообще никогда не достигают уровня рационального знания — по причине своего несовершенства, отсутствия склонности к учебе или из-за одолевающих их сомнений.

Следовательно, откровение необходимо как на уровне Божественной сущности, так и на уровне человеческого поведения. Однако в Библии часто используются антропоморфные выражения, что не соответствует ни разуму, ни описанию богооткровенного Закона у Саадии, ибо разум учит нас, что Бог един и бестелесен. Ответ Саадии состоит в том, что традиция основывается на тех же источниках, что и рациональное знание: на чувственном восприятии, аксиомах разума и логически необходимых выводах; сама же она является для верующих четвертым источником знания. Поэтому эта традиция, как и Библия, не может противоречить

---

* См. *Аманат*, с. 118.

разуму, а значит, необходимо дать рациональное объяснение всему богооткровенному тексту и особенно видениям пророков.

Решение этой проблемы, предложенное Саадией, базируется на двух принципах: во-первых, сверхъестественные явления представляют собой деяния Господа и должны быть приписаны не человеку, а всемогуществу Бога; во-вторых, Бог пользуется «вторым» воздухом, первым из Своих творений, когда хочет манифестировать Свое присутствие таким образом, чтобы человек мог его воспринимать.

Сверхъестественные явления, как профетического, так и магического характера (к последним относится, например, эпизод с волшебницей из Аэндора (Эйн-Дора), см. 1 Цар., гл. 28, проистекают исключительно из Божественных действий. Саадия не считает нужным объяснять феномены вещих снов или колдовства (существование которых признавалось большинством его современников), потому что в противном случае он должен был бы указать на естественные причины этих сверхъестественных постижений. Гаон также не признает, что бывает особое состояние, которое можно определить как профетическое или способствующее профетическим видениям. По его мнению, пророческий дар — это особая благодать, которую Бог помещает в человека, как в сосуд, и тогда такого человека именуют «пророком». Пророк так же смертен, как и другие люди. Он не может существовать без пищи или питья, ведет нормальную супружескую жизнь и обретает способность предсказывать будущее или творить чудеса лишь в исключительных случаях (потому что, если бы дело обстояло иначе, нам бы пришлось предположить, что он сам обладает сверхчеловеческими качествами). Пророк — только орудие Божественной воли: «Поскольку посланники являются такими же людьми, как мы сами, и тем не менее делают вещи, на которые мы неспособны, значит, это — деяния Творца, подтверждающие верность слов, с которыми те посланы» (*Книга верований и мнений* III, 4)*.

По той же причине можно сказать, что не ангелы творят чудеса, хотя люди, не зная ничего о возможностях и ограничениях ангельской натуры, иногда приписывают им деяния, которые способен совершить один лишь Бог. Итак, с одной стороны, ни одно существо не имеет такой специфической природы, которая позволила бы ему, хотя бы в одном действии, сравниться со всемогуществом Бога; с другой стороны, тот факт, что воспринимающий субъект сам по себе вовсе не так примечателен, как ранее полагали многие люди, делает пророческое слово и сопровождающие его чудесные знамения еще более

---

*См. *Аманат*, с. 121.

убедительными. Эти чудеса в их сверхъестественном аспекте отчетливо выделяются из упорядоченной и предсказуемой последовательности естественных законов, управляющих человеком и миром. Пророк получает Божественное сообщение точно так же, как он воспринимает вещи, доступные чувствам и разуму, — через акт восприятия, в котором сложным образом перемешаны неопровержимые данные чувственного опыта и самоочевидные истины разума. Поэтому необходимые условия выведения рациональной истины — достаточное знание объекта и тщательность исследования — приложимы и к пророческому постижению.

Как в таком случае можно распознать пророка? Во-первых, по внутренней ценности Закона, открытого ему Богом. Во-вторых, по чудесам, которые суть знамения, дарованные ему Богом для подтверждения его миссии.

Чудеса бывают двух родов; они могут трансформировать обычные природные феномены, как бы подавляя различные элементы и соединяя их, несмотря на их антагонистический характер, в одно целое: в результате, например, огонь перестает жечь, а вода — течь; они могут также преобразовывать изначальную природу вещей: превращать воду в кровь или жезл в змея. Перед чудом, то есть доказательством божественности Слова, Бог всегда объявляет о нем пророку. Тем не менее в самом Писании есть серьезная проблема: если чудеса имеют Божественное происхождение и доказывают подлинность пророков, то как могли мудрецы и маги Фараона совершать те же чудеса, что и Моисей? Это, говорит Саадия, происходило потому, что они имитировали истинные чудеса, прибегая к разным хитростям и чарам, то есть, выражаясь современным языком, они создавали иллюзию чудес, прибегая к шарлатанству и всяким фокусам. Как бы то ни было, они сумели по видимости воспроизвести только первые чудеса Моисея и очень скоро вынуждены были признать свое бессилие.

Объявление о чуде и само чудо всегда совпадают по времени: так, пророка о манифестации Божественного предупреждает появление густого облака, или огненного столпа, или яркого света. Во времена Моисея весь народ мог видеть густое облако.

Бог являет Себя человеку, руководствуясь педагогическим принципом «от более легкого к более сложному»; так обстояло дело с Адамом, и с Откровением на горе Синай, и с Моисеем.

> «Когда Он пожелал, чтобы Моше увидел Его свет, Он обошелся с его зрением осторожно, постепенно развив его». Так Он явил ему земной огонь из *куста*, как сказано: «И увидел он, что терновый куст горит

огнем» [Исх. 3:2]; когда он выдержал этот огонь, Он явил ему свет ангела, как сказано: «И явился ему ангел Господень» [на самом деле в тексте упоминается сначала ангел, а потом куст]; когда Моисей выдержал и это, Он явил ему свет, именуемый *Шехина* [«Божественное присутствие»], как сказано: «... и воззвал к нему Бог из среды куста».

(*Комментарий на Книгу творения*)*

Таким образом, явление Бога представляет собой явление света, именуемого «Божественным присутствием».

В Библии говорится, что Бог, непознаваемый и нематериальный, являет Себя, но в действительности Он манифестирует Свою *сотворенную славу*. Славу можно сравнивать (правда, такое сравнение будет весьма неадекватным) с воздухом, который мы знаем, *с первым воздухом*; она наполняет все вещи и существует во всех вещах, но при этом не загрязняется телами, не разделяется, когда они разделяются, на нее не оказывают никакого воздействия их несовершенства. Таким образом, Бог поддерживает отношение с сотворенным Им миром через посредство первой из сотворенных вещей, Престола, который есть воздух в воздухе, *второй воздух*, вещество более тонкой организации, чем первый, зримый воздух.

Священные книги называют *второй воздух*, более тонкий, *славой*... люди нашей общины называют его Божественным присутствием... а автор «Книги творения» назвал его *дыханием* живого Бога. Именно через посредство этого тонкого воздуха, второго воздуха, доносилось пророческое слово, как сказано: «Дух Господа Бога на Мне» [Ис. 61:1]. И именно через его посредство появляются все свидетельства, видимые пророкам, как сказано: «...в видении, Духом Божиим» [Иез. 11:24]; и это, бесспорно, сотворенная вещь, ибо все, что не есть Бог, да будет благословенно имя Его, тварно, как сказано: «... и нет еще кроме Его» [Втор. 4:35].

Через посредство этого второго воздуха, тонкого, но тварного, который присутствует в мире, как жизнь присутствует в человеке, были произведены то произведенное слово, которое *Моше* услышал в зримом воздухе, и Десять заповедей, которые наши отцы услышали в зримом воздухе и назвали его «гласом живого Бога».

(*Там же*)**

---

*Для русского издания перевод сделан с арабского оригинала по изд. М. Ламбера, см.: *Tafsīr Kitāb al-Mabādī,* p. 39.

**Там же, p. 72.

Этот второй воздух можно и слышать, и видеть; основываясь на стихе «Весь народ видел громы» (Исх. 20:18), Гаон связывает графическую форму огненных букв, вспыхивающих в черном воздухе, с тем движением, которое происходит при произнесении этих букв; он приводит слова: «И говорил Господь к вам из среды огня; глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас» (Втор. 4:12); и еще: «И когда вы услышали глас из среды мрака, и гора горела огнем: то вы подошли ко мне, все начальники колен ваших и старейшины ваши» (Втор. 5:23).

О том, что звук может быть зримым, мы знаем из практического опыта: «Когда кто-то говорит в холодный день, то артикулируемые им звуки разрывают воздух и образуют в нем фигуры, прочерчивая путь, то прямой, то изогнутый» (Tafsīr Kitāb al-Mabādī, p. 11). Когда Бог захотел явить себя народу Израиля, «Он уплотнил воздух, и тот стал производить артикулированные звуки, воспринимаемые и упорядоченные, аналогичные звукам человеческой речи, которая разрезает воздух на звуки и слова, — чтобы израильтяне смогли услышать слово Божье» (*Комментарий на Книгу Исход*).

Второй воздух, орудие Божьего слова, отличается от обычного воздуха; Бог моделирует его по Своему желанию:

> [Иногда] Бог желает говорить к пророку таким образом, чтобы человек, стоящий рядом с пророком, ничего не слышал; например, Самуил один слышал слово Божье, а Элия не слышал его, хотя находился в том же месте. Воздух не позволял Элии ничего расслышать и доносил Слово только до Самуила.
>
> (*Комментарий на Книгу Левит*)*

Второй воздух — светоносный, огненный, радужно-переливчатый и многоцветный. Употребляя слова «престол славы и весь легион высот», автор «Книги творения» имел в виду семь цветов огня, которые видел Иезекииль:

> «...великое облако и клубящийся огонь» [Иез. 1:4]. Огонь сплетающийся слаб, поскольку в нем много воздуха, так как огонь — разрежен; потом внутри него появляется синий цвет, как сказано: «А из средины его как бы свет пламени из средины огня» [Иез. 1:5]. А тела четырех *хайот* (животных) — красный огонь, как сказано: «И вид этих животных

* Цит. в Goldziher I. *Kitāb Maʿānī al-nafs*. Berlin, 1902, p. 68.

как вид горящих углей» [Иез. 1:13]. И они были окружены сиянием желтого огня, как сказано: «...огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния из огня» [Иез. 1:13]. А поверх их тел — черный огонь, будто глаза, как сказано: «И все тело их и спина их, и руки их и крылья их, и колеса вокруг были полны глаз» [Иез. 10:12]. Над их головами был свод белого огня, как сказано: «Над головами животных было подобие свода, как вид изумительного кристалла» [Иез. 1:22].

А еще выше был престол из кристаллического огня, менее белого, чем *свод*, чтобы их можно было различить, как сказано: «А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира» [Иез. 1:26]. И все сие было произведено из воздуха, из которого была удалена влажность, и сформировано с помощью *сфирот* и букв, в результате чего и возникло смешение этих видов огня.

(*Комментарий на Книгу творения*)*

Излучаемый свет может иметь разную интенсивность, и его сияние становится нестерпимым, когда его источник приближается. На это указывает та заботливость, с какой Господь подготавливает Своего пророка к событию Его явления. Однако похоже, что Саадия представлял себе единое светоносное создание, носящее разные имена в зависимости от своего отношения к источнику и от характера событий, которые он должен возвестить:

Имена ангелов различаются соответственно действиям, которые Бог им повелевает. Когда Бог послал их к *Аврааму* с благой вестью, [они были] как люди и именовались *анашим* «мужами». Когда он послал их в *Содом* с силой, дабы истребить его, они именовались *млахим* «ангелами», ...[а когда Он явил их] *Исаии*, дабы они коснулись уст его горящим углем... — «*серафимами*»... Когда их увидал *Иезекииль*, ...они именовались *хайот* «животными», когда же они вращались во все стороны, то звались *офаним* «колесами», а самые главные из них — *крувим*, «херувимами».

(*Там же*)**

Живой Бог, нематериальный, Вечный, Всезнающий, Всемогущий, являл себя человеку, которого создал. Что Саадия думает о получателе откровения, человеке? Некоторые его мысли по этому поводу можно обнаружить в десятой главе «Книги верований

* См. *Tafsīr Kitāb al-Mabādī*, p. 88.

** Там же, p. 20.

и мнений»; точнее, в этой главе мы находим этические концепции, которые образованный человек того времени, вроде Саадии, мог почерпнуть из арабских текстов. Десятая глава, по-видимому, была добавлена к *Аманат* позже и в первоначальный план не входила, и в ней — в большей мере, чем в остальной части этого сочинения, — представлены соображения о повседневной жизни.

Человек в своем поведении должен руководствоваться Божественным замыслом. Бог создал многообразный мир, в котором поддерживается равновесие между противоположностями: все сущее состоит из четырех элементов, а не из одного. Разве можно построить дом только из кирпича, или из дерева, или из соломы, или из гвоздей? Для того чтобы дом оказался прочным и удачно сконструированным, каждый из материалов следует использовать в необходимом количестве.

Точно так же и человеку не следует отдавать все силы на достижение какой-нибудь одной добродетели, какова бы они ни была, но культивировать в себе каждую из них. В какой мере следует сосредотачиваться на той или иной добродетели, он определяет с помощью способности к различению, которая позволяет судить и об относительной значимости для человека двух других способностей — способности вожделения, охватывающей сферу чувств и телесных удовольствий, и способности к раздражению, порождающей любовь и ненависть.

До тех пор пока равновесие поддерживается разумом, которому следует отводить первостепенную роль, человек идет по пути нравственности; если же, напротив, он позволит возобладать над собой одной из страстей, в ущерб остальным, то вступит на путь безнравственности.

Тринадцать вещей, проявлений любви и ненависти, могут быть выбраны человеком в качестве, так сказать, главной оси его поведения, и Саадия перечисляет их, одну за другой, приводя в качестве примеров библейские стихи и демонстрируя отрицательные стороны, которые проявляются в каждой из них, если она занимает собой всю жизнь человека.

Первое — это уход от мира, ибо этот мир (так рассуждают отшельники) есть не более, чем юдоль слез, и все удовольствия в нем бренны; поэтому лучше с самого начала приучать себя к печали и несчастьям. Действительно, отвечает Саадия, человеческое общество, как и сам человек, чаще всего дает поводы для печали; однако такие люди забывают, что общество необходимо всем людям для удовлетворения их духовных и материальных потребностей и что, если бы

все приняли их доктрину, это привело бы к гибели человеческого рода, к его деградации до уровня животных.

Второе — это чревоугодие, влекущее за собой ряд неприятных последствий, которые Саадия перечисляет, используя множество медицинских терминов; он, правда, признает, что вкусная пища и вино — это те удовольствия, которые придают пикантность общению.

Третье — это сексуальное влечение, которое оправдывает себя тем, что способствует продолжению человеческого рода, а также несравненным удовольствием, которое она доставляет, однако и у него тоже много неприятных аспектов, особенно медицинского характера.

Четвертое — это страстная привязанность к другому человеку, то есть гомосексуальная или гетеросексуальная любовь, которую иногда считают главным смыслом жизни:

> В этом они доходят до того, что приписывают эту страсть воздействию звезд. Так, они утверждают, что если гороскопы двух людей схожи и симметричны полностью или частично, а жребии их приязни соответствуют одному знаку зодиака, то они неизбежно полюбят друг друга, почувствуют друг к другу влечение.
>
> Более того, они идут еще дальше и объявляют это влечение делом Творца, велик Он и славен. Они утверждают, что Бог создал души своих творений в виде округлых сфер, которые Он затем разделил на половинки и каждую половинку вложил в отдельного человека. Потому и получается так. Что, когда душа находит свою половину, она прилепляется к ней.
>
> Отсюда они следуют еще дальше, полагая, будто долг человека состоит именно в этом. Они утверждают, что такая страсть есть испытание для людей, чтобы, познав смирение пред любимым, они научились бы смиряться перед их Господом и служить Ему.
>
> (*Книга верований и мнений* X, 7)

Саадия заканчивает свое описание главных отрицательных сторон такого рода привязанности утверждением, что она должна существовать только между мужем и женой, для блага их потомства.

Пятое — это любовь к деньгам.

Шестое — это желание иметь детей, радующих души своих родителей; когда человек старится, дети приносят ему утешение, они чтут его и после смерти. Действительно, говорит Гаон, это очень хорошо, и, если у человека нет детей, жизнь его лишена цели и смысла; однако иметь слишком много детей — невыносимое бремя: ведь недостаточно произвести их на свет, о них нужно заботиться и кормить

их, а это истощает силы многодетного отца и в конце концов навлечет несчастье на его голодную семью.

Далее следует седьмая страсть, любовь к обладанию материальными благами, которая похвальна постольку, поскольку она не занимает непропорционально большого места в жизни человека, ибо в противном случае она влечет за собой жестокосердие и зависть, а в конечном счете гибель самого собственника.

Восьмое — стремление к долголетию, оно хорошо до тех пор, пока не становится превыше всего; некоторые люди много времени уделяют похвальной, но преувеличенной заботе о собственном здоровье, забывая, что гигиена хотя и сохраняет тело, но не дает жизни, и те, кто более всех заботится о своем теле, вовсе не обязательно живут дольше других.

Стремление к власти и авторитету — это девятое из человеческих устремлений, а мстительность — десятое.

Любовь к науке, которая занимает одиннадцатое место, тоже не должна исключать все остальное. Ученый, отказывающийся от любой прибыльной работы и живущий за счет общества, рискует потерять свой престиж. Кроме того, если человек не уделяет должного внимания своему питанию и удовлетворению других телесных потребностей, это не делает его более предрасположенным к исследовательской работе, а скорее наоборот, что можно продемонстрировать на различных библейских примерах.

Религиозный культ, посты и молитвы не должны быть занятием, целиком поглощающим жизнь человека. Следование Божьим заповедям тоже составляет часть культа, а эти заповеди относятся к повседневной жизни с ее многочисленными материальными заботами. Тот, кто выполняет все обязанности человека в соответствии с Божественной волей, служит Богу более совершенным образом, нежели тот, кто, изолировав себя от людей, молится Ему день и ночь.

Что касается отдыха, то он может быть удовольствием только после работы; не будучи связанным с работой, он приносит лишь скуку и неудовлетворенность.

Саадия заканчивает десятую книгу изложением теории радующих глаз сочетаний цветов и рассуждениями о видах музыки, соответствующих различным состояниям души.

Другой текст Саадии, в котором рассматривается человеческая психология и дается определение различным способностям — это введение к комментированному переводу Псалмов.

Саадия выделяет в богооткровенном тексте Библии пять жанров. Первый — обращение, когда Бог обращается к человеку и говорит

ему: «Слушай!» Второй — «вопрос», который не имеет целью научить нас чему-то, чего мы не знали раньше, а указывает на невозможность какого-либо события. В качестве примера здесь можно сослаться на вопрос о Торе во Второзаконии 30:12: «...кто взошел бы для нас на небо, и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Третий жанр — повествование, относящееся к прошлому, настоящему или будущему. Четвертый — заповеди и запреты. Они являются фундаментом и центром богооткровенного текста. Пятый — молитвы и жалобы. Богу пришлось таким образом разнообразить Свою речь потому, что люди различны: различны их характеры и их чувства; некоторые из них более восприимчивы к угрозам, а другие — к обещаниям. В любом случае главной целью откровения было донести до человека Божьи заповеди; как позитивные, так и негативные.

Главная задача заповедей — сделать человека совершенным и направить его на путь спасения. Тогда встает вопрос: почему Господь создал человека таким, каков он есть, то есть свободно выбирающим, повиноваться ему или не повиноваться, быть или не быть спасенным? Разве не более соответствовало бы Божественной справедливости, если бы Он создал человека абсолютно добродетельным? Мы знаем благодаря нашему разуму, утверждает Саадия в начале третьей главы *Аманат*, что тот, кто достиг добра в результате свободно совершенных им действий, заслуживает двойной награды по сравнению с тем, кто ничего не делал: так вот Бог пожелал, чтобы человек заслужил наивысшую награду. С тем же самым намерением Он дал человеку заповеди и запреты. Саадия подразделяет их на две категории: те, которые неизбежно были бы подсказаны нам разумом, даже в случае отсутствия откровения, и те, которым, хотя они и не противоречат разуму и не менее важны, чем первые, можно научиться только через откровение. Запрет убийства, прелюбодеяния, воровства и лжи Гаон рассматривает как рационально обоснованные законы, тогда как законы о субботе и праздниках, пищевых предписаниях и существовании особого разряда жрецов люди должны узнать, по его мнению, из откровения. Это ни в коей мере не означает, что заповеди второго типа менее важны, чем рационально обоснованные законы. Гаон подчеркивает тот факт, что они дают благочестивым возможность заслужить награду. И Бог всегда учитывает способности человека.

Идея Божественной педагогики очень значима для Саадии. Мы вновь находим ее в контексте рассуждений о справедливости Бога, в одном из пассажей введения к *Комментарию на книгу Иова*. Эта библейская книга интерпретировалась последователями Аристотеля как экспозиция различных философских концепций Провидения. Саадия

увидел в ней описание доброты и справедливости Бога, которые в конечном счете всегда нацелены на благо человека. Беды, которые человек претерпевает в этом мире, объясняются одной из трех причин: они могут представлять собой либо урок, который Бог дает Своим творениям, либо наказание за грехи, либо страдание, вызванное любовью Бога. Не следует поспешно судить о событиях, которые происходят в жизни человека, ибо Божественная премудрость не есть то, чего желают тварные существа, и, напротив, действия, которые приносят им радость, не являются действительно благими. Опыт учит нас этим истинам, и последовательные стадии, через которые проходит человек, поначалу отнюдь не кажутся ему приятными; против своей воли человек переходит от одной стадии жизни к другой, а когда он привыкает к определенному способу существования, ему очень трудно поменять его на другой, которого он еще не знает и который поэтому его пугает. Разве младенец не кричит от ужаса, когда покидает материнскую утробу и в первый раз сталкивается с холодным воздухом и светом? И тем не менее скоро он будет счастлив благодаря этому воздуху, свету, пище, новым знаниям и всем другим удовольствиям. А когда его отнимают от груди, он снова плачет и впадает в отчаяние, потому что его лишили материнского молока и он еще не знает, что другие виды пищи вскоре покажутся ему более сладкими и будут более подходящими для него.

Еще труднее для человека покинуть этот мир, потому что он воображает, будто находится в опасности, когда переходит из нашего мира в мир воздаяния. Следовательно, реальную кончину человека нельзя оценивать по воображаемым человеческим критериям, единственным истинным мерилом событий может быть только Божья мудрость.

Награда, которую Господь приуготовляет для верующих, — посмертная жизнь; и этот тезис подводит нас к проблеме души и ее предназначения. По мнению Саадии, душа представляет собой очень тонкую и нежную субстанцию. Один лишь Бог выше всякой телесности и всяких определений; душа же среди всех сотворенных вещей обладает наибольшей чистотой, чистотой даже более совершенной, чем та, что присуща небесам. Представление о душе, как об очень тонкой материальной субстанции, можно обнаружить в некоторых сочинениях Аристотеля, но именно в тех, которые сохранились лишь во фрагментах и не вошли в корпус популярных в средние века сочинений этого философа. Возможно, Саадия почерпнул это представление из книг по ересиографии. В распространенных в средние века произведениях Аристотеля душа описывается просто как одна из форм тела,

а для неоплатоников она является нематериальной. Согласно Гаону, тонкая и нежная субстанция отделяется от тела в момент смерти, но остается более или менее связанной с телом на протяжении трех или четырех дней после этого отделения; когда-нибудь она снова соединится с телом, чтобы получить наказание или награду.

Когда в традиционных текстах рассматривается вопрос о судьбе человека в потустороннем мире, его часто объединяют с вопросом о мессианской эре. При этом используются три понятия: жизнь после смерти («грядущий мир»), воскресение мертвых и мессианская эра. Этим трем понятиям давались разные интерпретации. Саадия ограничивается тем, что цитирует традиционные тексты, не высказывая собственного мнения. Но во всяком случае, он отмечает, что грядущий мир отличен от воскресения мертвых, которое произойдет тогда, когда явится Мессия, чтобы все ушедшие поколения могли получить свою долю. Мотив, который отчетливо просматривается за всеми этими темами, — это «справедливость» Бога. Концепции Божественной справедливости, одному из столпов доктрины мутазилитов, Саадия придает особое значение, ибо видит в ней ответ на вечный вопрос о невинном страдальце, поставленный Иовом: по мнению Гаона, Бог, в этом или ином мире, обязательно вознаграждает за благие деяния и наказывает за греховные; Божественный расчет очень точен, и ни одно страдание не останется напрасным и забытым перед Господом — идет ли речь о маленьком ребенке или о бессловесном животном, каждому Бог в грядущем мире воздаст по делам его. Что же касается конца света, которому, согласно традиции, должны предшествовать приход Мессии и воскресение мертвых, то Саадия, как кажется, основываясь на Книге Даниила (главы 10–12), верил в его скорое приближение и предсказывал, что это произойдет в пределах двадцати–двадцати пяти лет; такого же мнения придерживались и некоторые караимы.

Соединительным звеном между Богом и человеком является Закон, позволяющий людям достичь высшего блага. Саадия Гаон уважает букву Закона, то есть Торы; он считает, что метод аллегорических толкований никогда не следует применять систематически, хотя он и бывает порой необходим. Каждый библейский пассаж должен быть тщательно исследован.

Чтобы проиллюстрировать экзегетический метод Саадии, посмотрим, как он интерпретирует рассказы о внезапно заговорившей ослице Валаама (Числ. 22) и о воскрешении Самуила колдуньей из Аэндора (1 Цар. 28) — два библейских эпизода, которым трудно дать рациональное объяснение.

С точки зрения Саадии, ослица не могла заговорить с Валаамом: говорил ангел, находившийся рядом с ослицей, а Валаам вообразил, будто слова были произнесены его животным. Столкнувшись с логическим противоречием, а именно с тем, что животному, лишенному мыслительных способностей, приписывается речь, то есть разум, Саадия интерпретирует этот текст таким образом, что не нарушаются ни логика, ни смысл пассажа. Божественное послание было доведено до сведения Валаама, который впал в заблуждение из-за того, что голос звучал слишком близко от животного — пример явной ошибки органов чувственного восприятия.

Рационалистическая экзегеза такого типа, какой занимался Саадия, не находила единодушного признания в иудейской общине; так, в двенадцатом веке один испанский комментатор, Ибн Билам, утверждал, что объяснение эпизода с ослицей у Саадии противоречит библейскому тексту. Разве там не написано: «И отверз Господь уста ослицы»? А это значит, что говорила действительно она, ибо Бог Всемогущий усовершенствовал голосовые органы животного и наделил ее необходимыми способностями распознавания и понимания.

На самом деле Саадия всегда, когда это возможно, сохраняет буквальный смысл библейского повествования. Так, относительно эпизода с колдуньей из Аэндора, в котором Саул видит воскресшего Самуила, предсказывающего его близкую смерть, Саадия признает, что Самуил действительно воскрес из мертвых, чтобы известить Саула о его скором поражении и смерти; тем не менее Гаон объясняет это чудо не действиями колдуньи: она хотела обмануть Саула, как поступала всегда, однако вопреки ее планам и к ее величайшему ужасу, Господь поистине воскресил Самуила.

Преемники Саадии в должности гаона — Хай Гаон, Шмуэль бен Хофни, Аарон бен Саргадо — находились, как и он, под сильным влиянием мутазилитского направления, хотя в их текстах можно обнаружить элементы неоплатонизма, а иногда даже аристотелизма. Подобно Саадии, они разрывались между двумя противоположными принципами — принципом рационализма, побуждавшим их интерпретировать Библию в аллегорическом смысле, и принципом верности буквальному смыслу текста.

Так, обсуждая эпизод с колдуньей из Аэндора, Шмуэль бен Хофни не принимает объяснение Саадии и дает даже более рационалистическую интерпретацию. Бог не воскрешал Самуила; вся соответствующая сцена — не более чем оптическая иллюзия; и в пророчествах Самуила нет ничего такого, чего нельзя было бы вывести

из непосредственного анализа событий. Колдунья просто обманула Саула.

Следуя тем же принципам, Хай Гаон отрицает всякую эффективность использования Божественных имен и отвергает магическую практику как таковую. По его мнению, хотя нет никаких разумных оснований признавать, что одного произнесения имени Божьего (которое в любом случае нам уже точно не известно) достаточно для изменения естественного порядка вещей, сам Бог может, в некоторых случаях, возвысить отдельного человека над человеческим состоянием и дать ему увидеть мир ангелов, то есть сверхчеловеческий мир.

Сказанное означает не только то, что Бог, когда желает общаться с человеком, создает ангелов, состоящих из второго воздуха (согласно концепции Саадии), но и то, что над человеческим миром имеется целая иерархия других живых существ. Некоторые библейские комментарии Аарона бен Саргадо как будто свидетельствуют о том, что эта — более поздняя — концепция получила общее признание.

«Восстановив», так сказать, мир ангелов, мир, описанный в традиции (мир, существования которого Саадия признавать не желал), гаоны, возможно, пошли на уступку простолюдинам — а возможно, отчасти, сделали это и под влиянием неоплатонизма. Мир ангелов, посредников между Богом и человеком, — это живой, реальный, активно воздействующий мир. Его можно увидеть, от него можно получить информацию о будущем. Хай Гаон не отрицает, что сны иногда бывают вещими, и считает, что обращение к ангелическим существам как к посредникам правомерно, тогда как магия не только неправомерна, но, более того, неэффективна.

Двум идеям, восходившим к философской мысли Саадии, предстояло блестящее будущее в истории еврейской философии.

Концепцию второго воздуха, светоносной и слышимой сотворенной субстанции, близкой и к Богу, и к людям, мы вновь находим у ашкеназийских пиетистов двенадцатого-тринадцатого веков: ее часто предпочитали объяснению Аристотеля, потому что она превосходным образом позволяла сохранить по меньшей мере почти буквальный, если не совершенно буквальный смысл Писания.

Классификация божественных заповедей — точнее, сам факт их разделения на имеющие рациональное обоснование и те, которые такого обоснования не имеют, — оказала огромное влияние на историю еврейской мысли, и постепенно усиливалась тенденция приписывать бóльшую значимость «рациональным» заповедям, то есть таким, которые внятны всем наделенным разумом людям, нежели заповедям специфически библейским.

## Караимы

Караимы в средние века представляли серьезную опасность для раввинистического иудаизма; в какой-то момент даже казалось, что они одержат верх над раббанитами, и их значение не уменьшалось вплоть до начала двенадцатого века. Известно, что самым важным аспектом караимской доктрины было отвержение устной традиции, то есть Талмуда и мидрашей, а следовательно, их споры с раббанитами носили не чисто интеллектуальный характер, но затрагивали, в частности, и сферу исполнения Божественных заповедей, Галаху.

О караимской мысли мы знаем относительно мало, потому что многие их тексты до сих пор не опубликованы, а некоторые из важнейших рукописей просто недоступны. Тем не менее определенные положения их доктрины были прояснены в научных исследованиях, и Х. Бен-Шаммай дает превосходный обзор религиозной и философской мысли первых караимов в своей монографии и в ряде статей, которые скоро будут опубликованы.

Очень мало известно об основателе секты, Анане, написавшем книгу о заповедях Торы. По словам Йефета бен Эли, Анан якобы говорил: «Тщательно исследуйте Писание и не полагайтесь на мое мнение»; Киркисани же рассказывает:

> О нем говорят, будто он верил в метемпсихоз и сочинил об этом книгу; некоторые из его последователей придерживались того же убеждения.
>
> (Киркисани. *Китаб ал-анвар* т. 1, с. 54)*

О Биньямине бен Моше ал-Нахавенди (ок. 830), который первым подробно изложил идеи секты, Киркисани говорит:

> Он утверждал, что Творец сотворил одного ангела, и что именно сей ангел сотворил весь мир, и что именно он посылал пророков и направлял вестников, творил чудеса, отдавал повеления и налагал запреты; и что именно благодаря ему происходит все в мире, без Первотворца.
>
> (*Там же*, с. 55)**

---

* Здесь и далее ссылки на это произведение Киркисани даются по изданию: *Kitāb al-Anwār wa'l-Marāqib* / Ed. by L. Nemoy. 5 vols. New York, 1939–1943. Англ. пер. данного фрагмента см.: L. Nemoy. *Account of the Jewish Sects*, p. 389.

** Англ. пер.: *ibid.*

Даниэль бен Моше ал-Кумиси, как говорят, был учеником Биньямина бен Моше ал-Нахавенди. Он жил в девятом веке; родился на севере Персии, позже поселился в Иерусалиме (где и умер) и, возможно, основал там духовный центр, который вскоре приобрел популярность среди последователей караимской школы философской мысли. От его библейских комментариев сохранились лишь фрагменты и цитаты в позднейших караимских текстах. Самые пространные из дошедших до нас отрывков относятся к его комментарию на Книги двенадцати малых пророков. Он также сочинил «Книгу заповедей» и, видимо, трактат о законах наследования. Киркисани говорит о нем:

> Во-первых, он выступал против рассуждений об умопостигаемом и осуждал тех, кто этим занимался. Это можно обнаружить в целом ряде мест из его сочинений. Кроме того, он имел об ангелах не такое представление, какое имеет народ Израиля: а именно, что ангелы суть живые существа, наделенные даром речи, направляемые с определенными миссиями, точно так же, как и пророки. Он же, напротив, утверждал, что это имя, то есть наше слово «ангел, ангелы», обозначает тела, с помощью коих Бог вершит Свои деяния, например, огонь, тучи, ветры и т. д.
>
> (*Там же*, с. 58) *

В целом караимское учение обрело завершенность в Иерусалиме, главным образом на протяжении десятого и одиннадцатого веков, и оно несет на себе явный отпечаток арабской культурной среды, в которой было сформировано. Х. Бен-Шаммай привлекает внимание к тому факту, что караимы пользовались арабским письмом. Арабские тексты, созданные раббанитами, обычно записывались еврейскими буквами; караимы, напротив, как правило, пользовались арабскими буквами, даже когда речь шла о Пятикнижии и молитвенных книгах, переведенных на иудео-арабский, и это — уникальный в своем роде феномен. По этому поводу Киркисани высказывает точку зрения, звучащую на удивление современно: важно содержание слов, а не язык, к которому они принадлежат, или буквы, которыми они записаны. Эта идея противоречит общепринятому в иудаизме представлению, согласно которому еврейский язык и еврейский алфавит образуют священный язык человечества, — представлению, которое в другом месте своей книги излагает сам Киркисани.

Мутазилитский *калам* был неотъемлемой частью караимской мысли, и караимы не только читали мутазилитские сочинения, но

* Англ. пер. см.: *ibid*, pp. 390–391.

и пересказывали их на иудео-арабском. Некоторые мутазилитские идеи, которые пользовались популярностью в одиннадцатом веке, даже были восприняты средневековыми караимами как часть «подлинно еврейской традиции».

Тем не менее в десятом веке караимские мыслители еще далеко не достигли единодушия, и их позиции относительно науки и философии во многом различались. Антисекуляристское течение представлял *Шломо бен Иерохам* (середина десятого века, Иерусалим). Он был автором не только остро полемического сочинения на еврейском языке, направленного против Саадии и раббанитов и озаглавленного *Милхамот Адонай* («Войны Господа»), которое было написано еще при жизни Гаона, но и многочисленных библейских комментариев на арабском. Он считал, что предметом изучения должна быть только религия, и отвергал все прочие области знания, в том числе Евклида, еврейскую грамматику и иностранные языки, хотя сам писал также и на арабском.

## Йакуб ал-Киркисани и Йефет бен Эли ха-Леви

Йакуб ал-Киркисани и Йефет бен Эли ха-Леви очень во многом отличались от Шломо бен Иерохама.

Расцвет творчества Йакуба ал-Киркисани (Абу Йусуфа Йакуба ал-Киркисани), уроженца Месопотамии, приходится приблизительно на 930–940 годы; в это время он, видимо, жил в Ираке. Он оставил теологическую экспозицию караимской идеологии, которая по сей день остается основополагающим трудом о доктринах караимства. Его главное сочинение, *Китаб ал-анвар ва-л-маракиб* («Книга огней и вышек»), посвящено Закону и разделено на тринадцать глав, из которых первые четыре носят исторический и философский характер. Сохранились также (в рукописном варианте) фрагменты введения к его пространному комментарию на повествовательные части Пятикнижия и короткий «Комментарий на Книгу Бытия».

Йефета бен Эли ха-Леви (Абу Али ал-Хасана ибн Али ал-Лави ал-Басри), который родился в Иерусалиме и активно работал во второй половине десятого века, в определенном смысле можно сравнить с Саадией. Подобно Саадии, он перевел Библию на арабский язык и составил комментарии к ней. Эти комментарии, написанные по-арабски, почти все существуют лишь в виде рукописей; однако большие отрывки из них были переведены на еврейский язык и включены в позднейшие караимские сочинения. Он также сочинил «Книгу наставлений».

Оба автора (Киркисани — своими теологическими идеями, а Йефет бен Эли — своей библейской экзегезой) оказали огромное влияние на всю последующую караимскую мысль. Их фундаментальные религиозные концепции во многом схожи, но они по-разному решают вопрос о том, в какой степени следует полагаться на разум.

Обоим им пришлось столкнуться с недоверием их братьев по вере к рациональным спекуляциям. Уже названия первых четырех глав «Книги огней» непосредственно указывают на ту линию рассуждений, которую принял для себя ее автор:

(1) История еврейских сект (к числу которых Киркисани относит и христианство).

(2) Значимость рационального исследования в теологии и в юриспруденции.

(3) Опровержение доктрин различных сект, включая христианство и ислам.

(4) Трактат о методах интерпретации Закона.

Эти главы являются ценным источником информации по религиозным сектам десятого века и их истории, поскольку эрудиция автора распространялась не только на раввинистические и караимские еврейские тексты, но и на писания мусульманских теологов и христианскую патристику. Среди своих информантов Киркисани называет «епископа» Йашуа Сеха, с которым его связывали узы дружбы.

Согласно Киркисани, рациональные рассуждения по религиозным вопросам допустимы; более того, они являются обязанностью, поскольку на них стоят все религии и через них приобретается знание.

> Заповеди должны стать объектом исследования и рассуждения. Все, что установлено рассуждением и к чему привело исследование, должно быть принято вне зависимости от того, кто это утверждал — раббаниты ли, Анан или кто-нибудь еще. Именно так; а если ученые, занятые исследованием и рассуждением, придут к какой-либо новой доктрине, которую прежде никто не выдвигал, ее следует принять, если только она состоятельна и неопровержима. Есть другие так называемые караимы, в том числе из Персии, например из Тустара, а также те, кто следует за ними, которые, хотя и заявляют на словах, что они сторонники исследования, осуждают тех, кто рассуждает об умопостигаемом, то есть занимается какими-то светскими науками, либо диалектикой, либо философией. Их неприятие этого обусловлено двумя причинами. Во-первых, они слишком ленивы, чтобы обратиться к поиску такого знания. Это для них чересчур трудно; они же ищут не трудностей, а покоя. Во-вторых, некоторые

из них воображают, будто рассуждения об умопостигаемом наносят вред тому, кто им предается, и отклоняют его от веры. Они утверждают, что видели некоторых людей, которые увлекались такими вещами, и это подорвало их веру. Однако это их мнение как раз и является причиной сомнений и подозрений, ибо те, кто говорят это, внушают слушателю, будто умопостигаемое противоречит религии и расходится с ней. Если бы дело обстояло так, религия могла бы оказаться под ударом, однако такие утверждения совершенно абсурдны. Если бы они хотели остаться справедливыми, им не следовало бы утверждать, что умопостигаемое подрывает веру, лишь на том основании, что некоторые люди, занявшись рассуждениями, сбились с пути веры, — ведь многие ученые размышляли об умопостигаемом, но не стали еретиками, а, напротив, это только укрепило их убеждения. Им также не следует утверждать, будто отказ от размышлений сохраняет веру, ибо есть великое множество людей, которые никогда не задумывались об умопостигаемом и даже понятия не имеют о том, что это такое, но тем не менее, отошли от веры и стали приверженцами разных видов безбожия. Далее мы продемонстрируем абсурдность взглядов этих людей, а также докажем, что умопостигаемое — это фундамент, на котором должна строиться любая доктрина, и через него добывается всякое знание.

(Киркисани. *Китаб ал-анвар* т. 1, с. 3–4)*

Бог являет себя человеку двумя путями: через посредство разума, которым обладают все обычные люди, и через откровение. Откровение — не единственное в своей исключительности событие, поскольку и иудеи, и христиане, и мусульмане претендуют на то, что имели собственное откровение. Только с помощью разума, общего для всех людей, можно определить подлинность откровения. Поэтому необходимо, чтобы интеллектуальный, рациональный процесс предшествовал принятию любого пророчества и обосновывал это принятие — ведь даже в Писании говорится о ложных пророках. Более того, прежде чем принять пророчество, человек должен убедиться, что оно восходит к благому и мудрому Богу; поэтому сначала необходимо доказать, посредством рассуждений, существование Бога. Иными словами, разум — это нравственный закон, позволяющий нам отличать добро от зла. Именно потому, что этот нравственный закон относится и к Господу, мы можем быть твердо уверены в существовании благого и справедливого Бога. Кроме того, именно руководствуясь разумом, мы приходим к аллегорическим толкованиям неоднозначных пассажей Библии, которые могут привести

* Англ. пер. см.: L. Nemoy. *Account of the Jewish Sects*, pp. 320–321.

к формированию ложных мнений, то есть мнений, отвергаемых разумом или противоречащих другим библейским высказываниям, истинный смысл коих соответствует буквальному.

В самом деле, в Писании Бог, подобно педагогу, обращается к людям таким образом, чтобы они Его поняли.

Писание говорит с людьми в пределах того, что доступно их знанию и что знакомо им по их собственному опыту; именно это имеют в виду мудрецы Талмуда, когда утверждают: «Тора говорит на языке людей» (*Брахот* 31б). Так, когда Творец, велик Он и возвышен, пожелал охарактеризовать нам Себя в том смысле, что ничто зримое от Него не скрыто, Он приписал Себе наличие глаз потому, что люди знают, в чем убеждает их собственный опыт, что способность видеть осуществляется с помощью такого органа, как глаз, а не потому, что Он действительно имеет этот орган. Точно так же, когда Он пожелал дать им знать, что ни один звук не ускользает от Него, Он приписал себе наличие ушей потому, что людям известно, что звуки воспринимаются посредством слуха. То же относится и ко всем другим случаям подобного рода.

Нечто подобное утверждал один мудрец, которого спросили: «Как может Создатель, достохвален Он, говорить с людьми, когда Его речь — не того рода, что их речь, а превосходит их величественностью и благородством?» Мудрец на это ответил так: «Когда Бог, хвала Ему, сотворил Своих созданий и захотел обратиться к ним с заповедями, запретами, обещаниями, угрозами, повествованиями, то, поскольку природа их не могла вынести звука Его речи, настолько она величественна и благородна, настолько разноприродна с их речью, Он произвел специально для них речь того же рода, что и их речь, близкую их восприятию, доступную для их понимания, которую их природа могла бы вынести.

Сходным образом мы поступаем с животными и им подобными, созданными отличными от нас, которыми мы должны управлять, руководить и сообщать им наши желания, хотя они не понимают нашу речь, ибо звуки нашей речи — не того рода, что издаваемые ими звуки. Мы прибегаем к знакам, жестам и разным звукам, таким, как свист, окрик и иные звуки, производимые движением голосовых органов. Так, мы говорим ослу *гурр,* когда хотим, чтобы он пошел, и произносим нечто другое, когда хотим, чтобы он остановился. Подобным же образом мы прогоняем некоторых птиц возгласом *кишш,* а других — криком *ахх.* Собаку мы подзываем словом *ахш,* другим животным свистим, а третьим — подаем сигнал иными звуками.

Такое объяснение превосходно; оно сродни нашему утверждению, что Бог говорит с людьми так, чтобы это было понятно людям и доступно

их разумению. Именно по этой (или близкой) причине израильтяне просили Моисея, чтобы он избавил их от необходимости слушать слова Создателя: «...но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть» [Исх. 20:19].

(Киркисани. Введение к *Комментарию на Книгу Бытия*)*

Киркисани не развивает свое рассуждение до конца; только значительно позже еврейские философы-аристотельянцы попытались выделить в Библии то, что относится к человеческой психологии.

Рациональные рассуждения являются доказательством некоего психологического процесса, который существует в любом случае, ибо потребность знать и исследовать присуща всем людям и ни один человек не любит, когда его называют невеждой. Склонность к исследованию и рассуждению свойственна человеку в той мере, в какой он отличен от животных. Подобно им, он, конечно, обладает живой душой, но отличается от них тем, что его душа «говорящая», то есть рациональная, благодаря его способности понимания и различения, включающей и язык. Далее, различные фрагменты знания являются частями целого и это само по себе доказывает необходимость знания. Возьмем, к примеру, некий фрагмент знания, приобретенный путем рационального исследования; его истинность доказывается другим фрагментом знания, также приобретенным путем рационального исследования, однако истинность этого другого фрагмента доказывается интуитивным знанием, а следовательно, это последнее составляет фундамент всякого логического рассуждения.

Человеческая душа, какой ее создал Бог, по своей природной склонности способна думать и осознавать истинные определения вещей и обладает возможностью делать выбор. Именно способность различать добро и зло и предпочитать первое второму, держать в уме прошлые и будущие события, а не только, подобно животному, добывать все необходимое для поддержания жизни, делает человека «образом и подобием Божиим».

С точки зрения Киркисани, имеется четыре источника знания:

(1) чувственное восприятие;

(2) самоочевидные истины, подобные той, что ложь есть нечто дурное и достойное порицания;

(3) выводное знание;

---

* Перевод сделан с араб. оригинала по изд. H. Hirschfeld. *Qirqisāni Studies*. London, 1918, pp. 45–46. Англ. пер. см.: L. Nemoy. *Karaite Anthology*, pp. 63–64.

(4) знание, передаваемое традицией (это знание на самом деле восходит к трем предыдущим источникам).

Йефет бен Эли перечисляет три источника знания:

(1) рациональное знание, которое включает чувственно воспринимаемые объекты и самоочевидные истины;

(2) откровение;

(3) верную традицию.

Первые два источника, а скорее всего и третий, подразделяются на первичное и вторичное знание; вторичное знание выводится с помощью рассуждений, доказательств и аналогий.

Фундаментальная разница между воззрениями Йефета бен Эли и Киркисани состоит в том, что, с точки зрения Йефета, откровение является одним из источников знания, тогда как, с точки зрения Киркисани, откровение хотя и согласуется с разумом и восприятием, не представляет собой отдельного источника знания:

> Таковы эти рациональные доказательства, основанные на знании, полученном от чувств; именно поэтому Давид, мир ему, описывая Тору и показывая, что она связана и с разумом, и с чувством, сказал: «Тора Господня совершенна, оживляет душу, свидетельство Господне верно, умудряет простака» (Пс. 19:8), а именно, она есть то, чем руководствуется всякий лишенный дефектов разум. Слова же его: «Повеления Господа праведны, веселят сердце...» (Пс. 19:9) означают, что она есть то, на чем успокаивается сердце из-за истинности посылок и следствий. Слова же его: «...заповедь Господа чиста, освещает очи» (Пс. 19:9) указывают на сияние и свет речи, из которой удалены и убраны все заблуждения. Слова же его: «Страх Господень чист, пребывает вовек...» (Пс. 19:10) означают незыблемость слова при всех нападках на него, его неопровержимость при всех попытках оспорить его. Затем истина, заключенная в соединении и сочетании пяти оснований, ясно выступает в словах: «...законы Господа истинны, все праведны» (Пс. 19:10).
>
> (Киркисани. Введение *к Комментарию на Книгу Бытия*)*

Другое различие между воззрениями Йефета бен Эли и Киркисани выражается в их отношении к проблеме ограниченности человеческого знания. Вот что пишет по этому поводу Х. Бен-Шаммай:

---

* Араб. текст: H. Hirschfeld. *Qirqisāni Studies*, p. 42. Англ. пер.: L. Nemoy. *Karaite Anthology*, pp. 57–58.

Согласно Йефету (комм. на Пс. 130:1), человеческое знание ограничено главным образом относительно четырех предметов: a) чудес творения; b) участи человека в этом мире; c) успехов дурных правителей; d) рационального обоснования богооткровенных законов. Выделение третьего из четырех перечисленных предметов обусловлено тенденцией Йефета актуализировать Писание. В связи со вторым и четвертым предметами Йефет исходит из предпосылки, что тот, кто занимается ими, скорее всего, склонен подвергать сомнению Божественную мудрость и может прийти к выводам, которые окажут негативное влияние на его веру и поведение. Таким образом, ограничение человеческого знания в этих областях обусловлено религиозно-нравственными соображениями. Первый предмет изучения Йефет подробно обсуждает в своем комментарии на Притч. 30:1–6. Знание ученых в большой мере не обосновано, потому что у них не было возможности получить его из первых рук. Соломон знал эти вещи по наитию свыше; следовательно, ему было позволительно заниматься ими. Но обычным людям следует посвящать свое время Торе, а не учениям неверных и не-евреев. В другом месте Йефет прямо указывает, против чего обращены его нападки: против наследия классической греческой философии и науки. Итак, Йефет, в соответствии с критериями религиозно-нравственного характера, делит весь корпус человеческих знаний на две части: мудрость этого мира и мудрость мира грядущего, то есть Тору. Йефета не беспокоит тот факт, что он сам настаивает на необходимости рациональных спекуляций, а это неизбежно предполагает использование достижений философии и науки. Он видит опасность в том, что занятия философией могут привести к ереси, и это опасение делает его приверженцем позиции «антиинтеллектуализма».

(Х. Бен-Шаммай. *Системы религиозной мысли Абу Йусуфа Йакуба Киркисани и Йефета бен Эли*, с. XVI–XVII)

По мнению Киркисани, некоторые стихи Писания свидетельствуют о том, что занятия наукой и философией не являются чем-то запретным. Царь Соломон занимался наукой точно так же, как это делают «доктора и философы». Нет никакого противоречия между учением о творении и законами науки и философии; напротив, они взаимно подтверждают друг друга. Наука есть инструмент достижения знания истин Торы. Подобно религиозной вере и откровению, науки основаны на использовании разума, который, в свою очередь, базируется на чувственном восприятии и самоочевидных истинах.

Мы упомянули здесь — в подтверждение допустимости исследования умопостигаемого и философских наук, а также того, что ученые

нашего народа занимались этим, — характеристику Сулаймана (Соломона). Писание говорит, что он был самым мудрым из людей и рассуждал о растениях всех видов, начиная от самого большого, кедра, и вплоть до самого маленького, иссопа, а также о всевозможных видах животных, включая зверей, птиц, рыб, насекомых. Неужели он мог бы рассуждать об этих вещах, не говоря об их природных свойствах и причинах этого, об их полезных и вредных качествах и тому подобном? А ведь именно в этом на него ссылаются философы, как греческие, так и иные, и это теперь содержится в их книгах. Нечто подобное Писание сообщает и о *Данииле, Анании, Мисаиле и Азарии,* когда говорит: «...во всяком деле мудрого разумения...» (Дан. 1:20) и повествует, как царь спрашивал их о разных видах мудрости, и что их знание превосходило знание его приближенных и философов вдесятеро. Это — самое яркое доказательство того, что они были учеными, сведущими во всех отраслях философии, раз они в десять раз ученее *лекарей.*

(Киркисани. Введение к *Комментарию на Книгу Бытия*)*

Тому аргументу, что наука и философия могут привести к ереси, Киркисани противопоставляет концепцию иерархии науки и ученых. Самую высокую, самую совершенную ступень в этой иерархии занимают, по его мнению, те немногие люди, которые наделены хорошо уравновешенным естеством и здоровым врожденным интеллектом, которые ищут истину, но не стремятся извлекать из нее личную выгоду и не желают причинять кому-либо вред.

Например, позволительно изучать магию, чтобы узнать, чем она отличается от чуда, и чтобы поставить в тупик магов — но не с целью ее практического использования. Точно так же человек может изучать астрономию при условии, что он не ставит перед собой астрологические задачи, ибо последние находятся под запретом.

Конечно, многие вещи не могут быть поняты человеком и только Бог понимает их вполне (сказанное относится, например, к субстанции души и к будущему предназначению), однако это вовсе не означает, что человеку не дозволено пытаться их понять в пределах его человеческих возможностей. Так, согласно Киркисани, возможности изучения Божественного творения в гораздо большей мере ограничены естеством и интеллектуальным потенциалом исследователя, нежели характером самого предмета изучения; заниматься этим

* Араб. текст: H. Hirschfeld. *Qirqisāni Studies*, pp. 40–41. Англ. пер.: L. Nemoy. *Karaite Anthology*, pp. 55–56.

способны не только пророки, но и интеллектуальная элита одаренных от природы философов.

В физике и космологии двух интересующих нас авторов прослеживается влияние философии — в частности, вероятно, воззрений ал-Кинди. И Киркисани, и Йефет бен Эли признают, что мир состоит из четырех элементов. Согласно Йефету бен Эли, процесс творения происходил так, как это описано в первой главе Книге Бытия, которую следует понимать буквально. По мнению Киркисани, первые три элемента (земля, вода и воздух) были созданы одновременно, а сложные тела образовались благодаря их смешению. Что касается огня, то существует два его вида: небесный огонь (эфир) и конкретный огонь.

Небесный огонь возникает так:

> Каждое движущееся тело движет вместе с собой тело, которое к нему прикреплено. Последнее раскаляется от того движения. Когда движется небесная сфера, она движет вместе с собой прикрепленный к ней воздух. Этот воздух, двигаясь вместе со сферой, становится горячим и, соответственно, более разреженным и легким. Этот [более разреженный и легкий] воздух и есть огонь. Вот почему огонь является высшим элементом. Этот [процесс] можно продемонстрировать также и через посредство чувственного восприятия, ибо, если два плотных сухих тела с силой потереть друг о друга, между ними возникнет огонь. Это [объясняется тем,] что немногие частицы воздуха, которые помещаются между плотными телами, раскаляются и превращаются в огонь.
>
> (H. Ben-Shammai. *Studies in Karaite Atomism*, p. 247)

Поскольку эфир рождается из трения двух тел и не имеет самостоятельного существования, он не упоминается в Книге Бытия. Пустоты нет, и все промежутки между телами заполнены воздухом. Время — это длительность небесного движения; тем не менее, его связь с движением не абсолютна, так как теоретически, даже если бы небесные тела перестали двигаться, время все равно бы не исчезло.

Подобно тому, как времени в его начале не предшествовало никакое более раннее время, Вселенная не находится ни в каком определенном месте, но внутри Вселенной все тела имеют свое место и каждое тело может быть местом нахождения другого тела.

Такое определение тела важно, ибо оно свидетельствует о том, что Киркисани и — быть может, в еще большей степени — Йефет бен Эли были знакомы с атомистскими теориями. Три компонента, из которых состоит мир, это тела, акциденции и субстанции, ибо любой элемент мира является либо телом, либо акциденцией, либо

субстанцией. Под терминами «субстанция» и «акциденция», возможно, подразумеваются десять Аристотелевых категорий.

Тело имеет длину, ширину и толщину, и оно делимо. Акциденции невидимы, и, чтобы они проявились, необходимо наличие субстанции, которой они присущи. Субстанции обычно существуют в виде тел; исключениями являются лишь душа, воздух и ангелы, которые представляют собой духовные субстанции.

На этих определениях тела базируется характерное для караимов опровержение антропоморфистов — манихеев и христиан.

Киркисани причисляет к антропоморфистам и раббанитов.

> Они допускают Его антропоморфизм и телесность, приписывают Ему самые мерзкие характеристики. Они утверждают, будто у Него есть конечности, будто он имеет размер, и измеряют каждую часть его тела в фарсангах. Это можно найти в их книге, именуемой *Шиур кома*, что означает «Измерение Божественного Тела», то есть Тела Творца, славен Он и велик. А в Талмуде и других своих книгах они упоминают истории, дела и прочие вещи о Нем, которые не подобают даже творениям, не говоря уже о Всевышнем Творце.
>
> (Киркисани. *Китаб ал-анвар* т. 1, с. 15)

На самом деле Бог не может быть телом по двум причинам:

(1) любое тело имеет три измерения;

(2) тело не может создать другое тело.

Он не может быть двоичен, ибо в таком случае каждый из двух богов был бы ограничен другим; Он не может быть троичен; сказать о Боге, что Он есть «субстанция в трех ипостасях», это значит отнести к Нему аристотелевы дефиниции, которые применимы только к миру тел (хотя христиане не готовы признать, что Бог есть тело, имеющее три измерения). На самом деле ничто в этом мире не сравнимо с Богом; Божественные деяния не аналогичны человеческим действиям, и Его деятельность отличается от нашей.

Бог един, и, комментируя стих «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един»*, Киркисани показывает, как рациональный анализ в сочетании с богооткровенным текстом дает нам представление о единственности и единстве Бога.

* Втор. 6:4.

В четвертой главе обсуждаются вопросы, что такое единство, что говорят о единственности Творца, велик Он и славен, и что это означает, а также дается толкование остального повествования, которое следует за словами «Слушай, Израиль...»:

Сначала рассмотрим понятие «единственности» и смысл слов Писания «Господь един». Ученые утверждают, что имя «един» употребляется в шести смыслах:

(1) един в смысле простоты; например, душа проста в отличие от тела, которое сложно, ибо имеет составной характер;

(2) един в сложности; например, душа и тело сложены воедино;

(3) един в роде; например, человек и бык едины, ибо оба относятся к животным;

(4) един в числе; например, Халид, при счете, — один, и Зайд, при счете, — один;

(5) един в виде; например, и о Халиде и о Зайде можно сказать «человек»;

(6) един в том смысле, что ему нет подобного; например, ты говоришь: «един, нет другого такого».

Некоторые ученые утверждают, что Бог един в смысле простоты. Это означает, что Он един и его сущность не является составной ни в каком смысле.

Другие утверждают, что Он един в Своей сущности и Своих действиях, то есть, что нет ничего подобного Его сущности и ничего похожего на Его действия.

Оба эти утверждения одновременно являются истинными.

Иные утверждают, что можно говорить о Боге, что Он един в числе, но не в том смысле, что к Нему относится категория количества, а в том смысле, что Он — первый и что творение Его — не как Он, оно вторично в том смысле, что оно — после Него и что Он — вечен, и более нет никого, ни второго, ни третьего, кто был бы вечен и пребывал бы всегда, а есть лишь новосозданное, чего не было, а потом оно возникло.

Иные утверждают, что Он един в числе, ибо Он — первый и единственный и не нуждается в существовании второго, второе же не может обойтись без существования первого. Ведь «один» — имя самодостаточное, ни к чему не прибавленное, а «второй» — имя прибавленного, указывающее на наличие «первого». Это же относится и к тому, что идет дальше, к «третьему», «четвертому» и так далее. По этой причине и утверждают, что Бог един в числе.

Иные утверждают, что Бог един в том смысле, что у Него нет ни начала, ни конца, а все, что не есть Он, имеет начало и конец.

Иные утверждают, что Бог един в том смысле, что Он не является следствием, а есть причина всех следствий, все же остальное является следствием.

Вот что говорят о единственности и смысле термина «един» в словах Писания: «Господь един».

(Киркисани. *Китаб ал-анвар*)*

С концепцией единства Бога связана полемика караимов против идеи предсущего логоса и извечности мира.

Если один [из них] спросит: «Закон есть Слово Божие; как же может то, что от Бога, иметь начало и быть сотворенным?» — отвечать следует так: «[Когда мы говорим] о какой-то вещи, что она — [от другой] вещи, то можем подразумевать несколько смыслов. Первый из них — это часть от целого, [например,] когда мы говорим: «Рука (от) человека», имея в виду, что она есть его часть; такое понятие не может быть применено к Богу, поскольку Он неделим. [Примером] другого смысла является выражение «Плоды от этого дерева», означающее, что они выросли из него; сие также неприменимо к Богу, поскольку Он не подвержен тому, что происходит с [земными] телами, и их атрибуты к Нему неприложимы. Еще один смысл представлен утверждениями типа: «умащение из семян сезама» или «масло из оливок», означающими, что эти вещества были выжаты, добыты из упомянутых плодов; и, опять-таки Бог — слишком возвышен, чтобы Ему можно было приписать такое. Однако мы говорим также: «Справедливость — от справедливого», или: «Действие — от действующего», или: «Правда — от правдивого», — имея в виду, что Он производит это и дает этому начало. Поэтому когда мы говорим, что Слово от Бога, то имеем в виду, что Он создал Слово, вызвал его к бытию.

(Киркисани. *Китаб ал-анвар*, т. 2, с. 193–194)**

Бога можно определить только с помощью негативных атрибутов; единственный свойственный Ему атрибут — вечность. Все другие прилагательные, применяемые в отношении Бога — Живой, Премудрый, Всемогущий, — означают лишь то, что Он не может умереть, что Он не невежда и т. д.

В отличие от Киркисани, Йефет бен Эли лишь смутно намекает на негативные атрибуты Бога и предпочитает употреблять

---

* См.: H. Ben-Shammai. *Qirqisani on the Oneness of God,* араб. текст — pp. 106–107; англ. пер. — pp.107–109.

** Англ. пер. см.: L. Nemoy. *Tenth Century Criticism*, pp. 526–527.

словосочетания типа «премудрый по сути», «вечный по сути Своей», которые отражают мутазилитскую терминологию.

Для обоих авторов проблема Божественных атрибутов тесно связана с проблемой интерпретации Богооткровенного текста, и Йефет пишет:

> ...Творца, славен Он и возвышен, невозможно ни описать, ни определить, и пространство не содержит Его. О Нем нельзя сказать, что Он пребывает в мире или за пределами мира, потому что это — один из атрибутов творений, которые пребывают в пространстве и не могут быть без акциденций. А поскольку это так, то нет никакого сомнения в том, что стих «И сошел Господь...» [Исх. 19:20] указывает на нечто сотворенное и ограниченное, на сгущение в некоем месте на вершине горы.
>
> (Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Осии*)*

Киркисани же предлагает следующие принципы экзегезы:

> Писание в целом следует интерпретировать буквально, если только буквальная интерпретация не приводит к неприемлемому смыслу или к противоречию. Только в этих случаях, или подобных им, тоже требующих исключить буквальное истолкование — например, потому, что этого требует предшествующий данному и следующий за ним текст, — появляется необходимость прочтения текста не в буквальном смысле. Ведь если бы нам было позволено, истолковывая какой-то библейский текст, исключить его буквальный смысл без всяких на то оснований, то мы имели бы право поступать так со всем Писанием, а это свело бы на нет все, о чем там идет речь, в том числе все заповеди, запреты и т. д., что было бы величайшим злом. Так, мы вынуждены сказать, что слова *И видели Бога Израилева...* [Исх. 24:10] не следует понимать буквально, и они не означают вúдения глазами, поскольку мы вступили бы в противоречие с разумом, признав, что Творца можно воспринимать органами человеческих чувств.
>
> (Киркисани. Введение к *Комментарию на Книгу Бытия*)**

Йефет рассматривает эту тему еще более подробно в начале своего Комментария на Книгу Даниила, 11.

---

* См.: P. Birnbaum. *The Arabic Commentary of Yefet b. Ali, the Karaite, on the Book of Hosea*. Philadelphia, 1942, араб. текст — pp. XV–XVI, англ. пер. — p. XV.

** Араб. текст: H. Hirschfeld. *Qirqisāni Studies*, pp. 43–44. Англ. пер.: L. Nemoy. *Karaite Anthology*, p. 60.

> Мы никоим образом не можем пренебрегать буквальным смыслом Слова Всевышнего или слова Его пророков, если только буквальное понимание не становится затруднительным или невозможным в силу того, что оно противоречит *разуму или другому ясному тексту*. Тогда мы понимаем, что данное место требует истолкования, которое согласовало бы его с разумом или с другим, ясным текстом; что слова были употреблены в некоем иносказательном или расширительном смысле, как мы это наблюдали в ряде мест Торы и книг пророков, да будут они благословенны. К числу того, что отвергает разум, относятся такие выражения, как «Бог снизошел», «Бог вознесся» и т. д.; разум восстает против них, потому что если мы истолкуем сии стихи буквально, то из этого воспоследует, что Всевышний Творец должен быть материальной субстанцией, способной занимать разное место и находиться в одном месте, а не в другом, а также двигаться и пребывать в покое — а это все атрибуты сотворенных ограниченных существ, а значит, мы припишем Всевышнему их атрибуты. Поэтому такие тексты должны иметь другое истолкование. Истолкованию же подвергаются либо упомянутые имена, либо глаголы. Истолкование имени имеет место применительно к таким выражениям, как «*Бог снизошел*», «*Бог вознесся*», «*Бог прошел*». В таких случаях подтверждается действие лица, о котором говорится, что он «вознесся» или «снизошел», только подразумеваемое лицо выступает как *ангел* Божий, или *Слава* Божья, или *посланник* Божий, хотя первое слово опущено. Истолкование глагола имеет место применительно к выражениям типа «Бог возрадовался», или «Бог опечалился», или «Бог возревновал» и тому подобное. Все это — акциденции, которые не могут быть приписаны Творцу, велик Он и славен. Такого рода фразы наверняка содержат в себе иной смысл, который должен быть выведен, насколько это позволяет сделать выражение. Если взгляд разума указывает на некое значение, то в истолковании прибегают к языку расширительного и иносказательного употребления. Если же один текст противоречит другому, следует прибегнуть в истолковании к тексту, который допускает два или более толкований.
>
> (Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Даниила*)*

Интерпретация описанных в Торе видений Господа и воспринимаемых на слух Божественных откровений должна основываться на следующем фундаментальном принципе: только сотворенные, а значит, не вечные существа и вещи могут быть услышаны и увидены.

---

* См.: Margoliouth, D.S. (ed. and trans.). *A Commentary on the Book of Daniel by Jephet Ibn Ali, the Karaite*. Oxford, 1889, араб. текст — с. 111–112, англ. пер. — с. 56. Ниже ссылки на это произведение Йефета бен Эли также даются по данному изданию.

Если один [из них] спросит: «Разве вы не верите, что Бог обратился к Моисею из среды тернового куста?» — мы ответим, что, конечно, верим, в том смысле, что Он создал Слово и поместил его в куст; Бог был говорившим, хотя Слово пребывало в кусте, точно так же, как в случае с Десятью заповедями: стихи заповедей были Божьим Словом, хотя и пребывали на двух скрижалях; Слово принадлежало Богу, а не кусту или скрижалям, хотя оно располагалось в одном случае внутри куста, а в другом — на скрижалях. Если спросивший возразит: «Но ведь тогда получается, что именно терновый куст сказал: „Я Бог“», — мы ответим: «Нет, это сказал Бог — в том смысле, что Он произвел Слово внутри куста посредством Своего всемогущества, а не в том, что Он Сам находился внутри куста; подобным же образом Он создает человека в утробе его матери, и для этого Ему не нужно Самому проникать туда, как объяснил Иов [31:15]: „Не он ли, который создал меня во чреве, создал и его?..“»

(Киркисани. *Китаб ал-анвар,* т. 2., с. 196)*

Таким образом, то, что видели и слышали патриархи и пророки, было миром ангелов, сотворенных Богом.

Мы находим в Писании Всевышнего места, где упоминаются ангелы, которые являются двумя способами. Иногда они являются доступными для чувств, и люди наблюдают их наяву, как любые другие зримые объекты; а иногда их видят во сне, как видят и другие объекты, кроме ангелов. К примерам первого рода относятся случаи с Агарью, Иаковом, Моисеем, Валаамом, Иисусом, Гедеоном, Маноем, Давидом, Навуходоносором, Даниилом; к примерам явления во сне — случаи с Авимелехом (как полагают некоторые), Иаковом и Валаамом. Иногда люди слышали лишь голоса ангелов, а самих их не видели — так слышала Агарь, так слышал Авраам, а также Самуил и Давид. А раз все это содержится в наших хрониках, то нет никаких оснований отводить эти тексты. Известно, что ничто, кроме *тел,* не может восприниматься посредством зрения и что акциденции не существуют сами по себе. Поэтому ангел должен быть *телом.* Тело же не способно само произвести себя на свет, но должно иметь Творца, который творит его; и тогда оно может иметь и постоянное бытие.

(Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Даниила*)**

---

* Англ. пер. см.: L. Nemoy. *Tenth Century Criticism*, p. 528.

** См. изд. Марголиуса, араб. текст — с. 112, англ. перевод — с. 56–57.

Из этих сотворенных существ некоторые имеют более устрашающий вид и внушают людям больший ужас, чем другие.

> Заметьте также, что в этой главе* он говорит об ангеле как об «*имеющем вид мужа*» и рассказывает нам, что ангел подошел к нему, а он не испугался, хотя прежде боялся и был ошеломлен видом *великого ангела*; такое распространено в наших хрониках; однако могущество ангелов ограничено тем, сколько сил даровал им Бог. Заметьте, что когда праотец наш Иаков, да будет он благословен, боролся с ангелом, ангел не мог сразу освободиться от него, как сказано: «И увидев...» и т. д. [Быт. 32:25]. Хотя облик их огромен, все же Бог может даровать людям способность видеть их — за исключением великой и могучей *Славы*, которую посланник Его, да будет он благословен, просил Бога показать ему, но Господь ответил: «...не можешь ты видеть лица Моего» и т. д. [Исх. 33:20].
>
> (*Там же*)**

Ангелические существа были созданы Богом ради Его Славы и как инструмент Его общения с людьми; но превосходят ли они человека в иерархии творения?

Мутазилиты полагали, что ангелы выше человека. Йефет бен Эли выражает ту же точку зрения, когда пишет по поводу Быт. 1:26 следующее:

> Люди расходились во мнениях относительно ранга ангелов. Некоторые говорят, будто они ниже ранга Адама, ссылаясь на то, что Адам обладает определенными свойствами, которых ангелы лишены, тогда как все свойства, которые можно найти у ангелов, имеются также и у Адама, ибо он есть микрокосм. Итак, поскольку Адам превосходит ангелов достоинством, он является самым величественным из сотворенных существ. Мы, однако, утверждаем, что ангелы выше него рангом, ибо [Псалмист] говорит: «Ты умалил его пред ангелами» [Пс. 8:6].
>
> (Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Осии*)***

В действительности имеется целая иерархия ангелов, и, комментируя псалом 103****, караимские экзегеты обычно приводят схему мира ангелов, начиная с нижней ступени иерархической лестницы.

---

* Дан. 10.

** См. изд. Марголиуса, араб. текст — с. 113, англ. перевод — с. 57.

*** См.: P. Birnbaum, *The Arabic Commentary of Yefet b. Ali, the Karaite, on the Book of Hosea*, араб. текст — pp. XVII, англ. пер. — p. XVI.

**** В синодальном переводе Библии — псалом 102.

Ангелы (*млахим*) близки к человеку по своему внешнему облику и речи, и их не всегда легко отличить от людей, как показывает эпизод с Маноем и его женой (Суд. 13:6).

К «могущественным» (*гиборей коах*) относятся ангелы, поставленные над народами, такие, как ангел-покровитель Израиля и ангел, который говорил с Даниилом.

«Воинства» и «служители» окружают Славу. Воинства напоминают солдат, они приходят и уходят, тогда как служители постоянно остаются вблизи Славы, восхваляя и возвеличивая Господа.

Слава — самое возвышенное из всех этих божественных созданий, и в своем комментарии на Книгу Иезекииля (3:13) Йефет рассказывает о перипетиях ее судьбы: она была создана Богом в шестой день Творенья и пребывала в райском саду до дня откровения на горе Синай. Потом она странствовала вместе с ковчегом и затем пребывала в Иерусалимском Храме. После разрушения Храма Бог вернул Славу на ее изначальное место, но иногда позволял узреть ее тому или иному пророку.

Йефету, как и Киркисани, ангелы представляются простыми, то есть не составными субстанциями. Йефет пишет, что некоторые ангелы состоят из воздуха, живут в воздухе и не нуждаются в тяжелой земле; они подобны веющим ветрам и спускаются на землю с быстротой, которая не доступна человеческому воображению.

Ангелы, занимающие верхнюю ступень иерархии, были созданы из огня, и их тела состоят из огня, как сказано об ангеле, которого Моисей увидел внутри куста:

> «И явился ему ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста» [Исх. 3:2], а Иезекииль, описывая Славу, говорит: «...от вида чресел его и ниже я видел как бы некий огонь» [Иез. 1:27], — *пылающий огонь,* ибо их тела сияют и восхищают человеческий взор... Те, кто спускается на землю, — это ангелы «могущественные», состоящие из воздуха; служители же и воинства остаются наверху, ибо они состоят из пылающего огня, а огонь — вещество более возвышенного и тонкого порядка, нежели воздух.
>
> (Йефет бен Эли. *Комментарий на Псалмы,* Ms *cit.,* fol. 204v)

Именно потому, что ангелы, по контрасту с людьми, являются простыми, то есть несоставными, субстанциями, они могут существовать долго. Возможно, отвечая Даниэлю ал-Кумиси, по мнению которого Бог создает ангела только для выполнения определенного поручения и ограничивает срок его жизни необходимым для этого дела временем, Йефет утверждает:

Итак, ангел, будучи сотворенным, может пребывать и далее; да и что могло бы сделать необходимым его уничтожение? Если кто-то полагает, что ангел бывает сотворенным только на время, ради передачи послания или чего-то подобного, и что, когда он закончит сию миссию, не останется причин для его дальнейшего существования, то возникает вопрос: «А из чего, собственно, следует, что [Бог] сотворил его в этот самый момент, — или сотворил ради передачи послания либо ради другой цели только в этот момент и ни в какой другой?» Если он скажет: «А что еще может делать ангел, кроме как доставлять послания и выполнять другие подобные поручения, приуроченные к определенному времени?» — мы ответим: «Он может хвалить и прославлять своего Творца». Разве [Бог] не избирает иногда и пророка, чтобы он передал некое послание? Но тем не менее пророк создан не только для того, чтобы передать послание. Кроме того, мы находим в наших книгах подтверждения тому, что ангелы действительно живут долго. Так, *Слава* пребывает с детьми Израиля уже девять сотен лет; Даниил же замечает о Гаврииле: «...муж Гавриил, которого я видел прежде в видении», — а между двумя этими случаями прошел год. Недопустимо предполагать, что просто один похож на другого. Нет основания считать, что первый был создан годом раньше, а затем перестал существовать, а уж потом был создан второй, похожий на первого, скорее, следует полагать, что это он и есть. И опять-таки ангел, который говорил с Даниилом, сказал ему, что сражался некоторое время на войне и собирается сразиться с теми, кто еще остался* (смотри также стих 12:1). Эти тексты указывают на длительность существования ангелов; и перед лицом столь прямого и ясного утверждения оказываются несостоятельными утверждения тех, кто полагает, будто они [ангелы] бывают сотворены только на время и затем перестают быть.

(Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Даниила*)**

В то время как Йефет, по ходу комментирования библейского текста, часто и иногда очень пространно описывает иерархии ангелов, Киркисани излагает свою точку зрения на эту проблему гораздо более кратко. Он отмечает четыре характеристики ангелов;

(1) Они живут на небесах, но способны спускаться на землю для выполнения своей миссии и затем возвращаться на небо.

(2) Они, в отличие от людей, не умирают, однако, подобно людям, обладают разумом и речью.

---

* Дан. 10:13, 20.

** См. изд. Марголиуса, араб. текст — с. 112–113, англ. пер. — с. 57.

(3) Они не нуждаются в пище и питье, ибо сотворены не из нескольких элементов, а только из одного чистого элемента — воздуха или огня.

(4) В отличие от людей, они могут совершать чудеса и изменять природу физических тел.

Это последнее положение противоречит другим пассажам того же автора, в которых способность совершать чудеса приписывается исключительно Богу.

Связь между миром Бога и ангелов, с одной стороны, и земным миром, с другой, поддерживается через посредство пророков. Как и Саадия Гаон, Йефет считает, что избранничество пророка обусловлено его нравственными и религиозными качествами и что пророк не отличается от других людей наличием каких-то особых способностей. Он также добавляет, что сам акт пророческого общения может осуществляться на шести (или пяти, как сказано в другом его тексте) уровнях.

(1) Первый уровень — это уровень Моисея, уровень диалога «устами к устам»*, которого не достиг никто из других пророков;

(2) Уровень Святого Духа, или вдохновения, — то, что переживали и Моисей, и множество других пророков;

(3) Уровень Самуила, слышавшего, как Бог говорил с ним непосредственно, а не в «видении» или во «сне»; эти слова исходили от *Славы,* в соответствии со стихом: «И продолжал Господь являться в Силоме...» (1 Цар. 3:21);

(4) Четвертый уровень — это уровень видéния, уровень Аарона, Мириам, Иезекииля и большинства других пророков;

(5) Уровень Даниила, видевшего ангела непосредственно и слышавшего его слова, как сказано в стихе: «Когда я еще продолжал молитву, муж Гавриил...» (Дан. 9:21); таким образом, формой восприятия в данном случае было не «видéние» и не «сон».

(6) Уровень сна. Профетический сон отличается от всех остальных тем, что в нем человек видит *Славу* или ангелов, как Захария видел ангела Господня и слышал его слова. Даниил тоже видел в своем сне ангела и слышал исходившие от него слова: «Я подошел к одному из предстоящих...» (Дан. 7:16).

---

* Чис. 12:8.

Это описание пророческих уровней содержится в до сих пор не опубликованном комментарии Йефета бен Эли к Книге Чисел (fol. 77 r-v). Из шести перечисленных уровней первый и третий связаны исключительно со слуховым восприятием, второй — с чисто духовным; остальные три, менее совершенные, предполагают сочетание визуального и слухового восприятия. Это различие между Голосом и Славой сохраняется даже тогда, когда пророческий дар манифестируется на одном из низших уровней. Дело в том, что все те образы, которые видят пророки (включая даже и самого Моисея), суть сотворенные существа, наивысшим из которых является Слава. Слава имеет человеческий облик, может подниматься на небо и спускаться на землю; что же касается Гласа Божьего, то он исходит от Самого Бога; мы не знаем природы этого Голоса, но очевидно, что Бог видит, слышит и делает Свой Голос слышимым без посредства органов чувств. Его Голос — той же природы, что и Его «Святость».

Согласно Киркисани, человек не может слышать истинный Глас Божий, поэтому Бог создает некий специальный «Голос», адаптированный к телесным способностям человека.

(1) Самое выдающееся пророчество, пророчество Моисея, совмещает в себе два разных типа восприятия: Моисей видел Славу и слышал Голос. Ему была дарована привилегия одновременно находиться лицом к лицу с величественной Славой (которую он наблюдал, пребывая в состоянии бодрствования) и быть участником диалога «устами к устам», на протяжении коего Голос говорил с ним, как человек говорит со своим собеседником.

(2) Второй уровень, уровень Святого Духа, предполагает получение свыше духовной инспирации; именно при посредстве Святого Духа Моисей сочинил две последние части Второзакония* и одиннадцать псалмов. Того же уровня достигали Давид, сыновья Асафа и псалмисты, а также Соломон как автор Песни Песней, Екклесиаста и Притч.

Как можно отличить истинного пророка от ложного? Единственным опознавательным знаком первого являются чудеса; однако о чудесах сохранилось много разных рассказов, правдивость которых нам трудно оценить, прежде всего потому, что о подобных событиях мы знаем из традиции, а не по непосредственным наблюдениям.

* Имеются в виду так называемая Песнь Моисея (Втор. 32) и его последнее благословение (Втор. 33).

Поэтому критика традиции является одним из важных аргументов в полемике с приверженцами других религий, кичащимися тем, что они имеют собственных истинных пророков. Например, позиция иудея по отношению к чудесам, которые приписываются Мухаммаду в коранических *хадисах,* то есть в мусульманской традиции, должна быть такова: «Доказательство (истинности предания о каком-то чуде) состоит не в наличии множества передатчиков этого предания, а в наличии множества таких людей, к которым оно восходит и которые были непосредственными свидетелями совершения (чуда)» (См.: H. Ben-Shammai. *The Attitude of Some Early Karaites Toward Islam*, p. 37).

В противоположность этим чудесам, чудеса, описанные в Библии, происходили на глазах всего народа Израиля. Более того, традиция об этих чудесах существует не только в письменном, но и в устном виде, поскольку все евреи, из поколения в поколение, знают ее наизусть. Поэтому невозможно предположить, что к ней что-то добавляли или, наоборот, что-то из нее опускали.

Некоторые люди, в том числе и раббаниты, признают реальность колдовства, с помощью которого можно якобы творить чудеса — например, оживлять умерших, превращать один элемент в другой, вызывать любовь или ненависть, навлекать болезни или исцелять их без помощи лекарств, а только посредством произнесения определенных слов; однако тот, кто разделяет это мнение, уже не способен отличить истинного пророка от ложного.

Подлинность Божественной миссии пророка доказывают совершенные им чудеса, которые могут исходить только от Бога. Однако если бы какой-то другой человек, не посланный Богом, обладал способностью тем или иным путем воспроизвести этот феномен, мы бы уже не могли быть уверены, что тот, кто объявляет себя пророком, не совершает чудо таким же образом, как тот другой человек, который не является ни пророком, ни Божьим посланцем. Это было бы концом религии, пророческой миссии и Богооткровенного Закона. Некоторые люди, опираясь на библейское повествование, критикуют саму пророческую практику, объявляя ее делом магии и трюков. Их аргументы таковы: если даже мы признаем правдивость рассказов о пророках, которые творили чудеса и вызывали метаморфозы естественных вещей, это все же не исключает возможности того, что пророки добивались своих целей посредством разного рода хитростей. Мы знаем о существовании естественных объектов, с помощью которых можно совершать действия, идущие вразрез с обычным ходом вещей: например, заставлять предмет двигаться без всякого контакта между двигателем и тем, что движется, — так происходит в случае с магнитом, который

сдвигает с места и притягивает к себе железо, не касаясь его. Еще к такого рода объектам относятся некоторые травы, которые, если их бросить в воду, побуждают рыбу выпрыгивать на землю; и «кровь дракона», окрашивающая воду в кровавый цвет; и камень, который подкладывают под женщину при тяжелых родах, чтобы она благополучно разрешилась от бремени; и многие травы и минералы, которые с успехом используются для лечения болезней; и другие, которые убивают или изводят человека.

Поскольку такие вещи существуют в мире и многие люди видели их и знают о них, мы можем допустить, что вокруг нас есть и другие, подобные им, которые действуют более незаметно и которые труднее обнаружить, и что они не известны даже тем, кто знает о вещах первого рода. Вряд ли они вообще известны кому-то, кроме людей, наиболее энергичных в своих поисках и имеющих самые большие амбиции, — прежде всего тех, кого их амбиции заставляют претендовать на ранг лидера, на обладание пророческим даром. Можно предположить, что именно такие люди, желавшие быть пророками, благодаря энергии и тщательности, с которыми они вели поиск, добыли информацию, не доступную остальным, и, воспользовавшись ею, добились успеха в своих начинаниях.

На это Киркисани отвечает: невозможно согласиться с тем, что пророк совершает чудеса благодаря знанию оккультных свойств естественных вещей, таких, например, как магнит. На самом деле, хотя люди действительно не равны между собой по своим теоретическим знаниям и в понимании тайн природы, многие из них владеют этой наукой — например, философы, которые превосходно разбираются в растениях и минералах, обладающих многочисленными полезными свойствами, и написали целые труды по данному предмету. Мы можем сказать с полным правом, что они почерпнули все это у пророков. Причем владели этим знанием отнюдь не единицы; таких философов было очень много — Гиппократ, Аристотель, Гален и пр. и пр., — и они записывали все, что знали. Если бы они знали и говорили о каких-то других вещах, это тоже нашло бы отражение в их книгах. Если бы они могли доказать, что хотя бы одно из чудес, совершенных пророками, произошло благодаря какому-то трюку или использованию оккультного свойства одного из элементов, то не преминули бы разоблачить сию хитрость. И если они этого не сделали, значит, совершенное пророком чудо действительно не было подстроено — ни с помощью какого-то фокуса, ни посредством использования оккультного свойства одного из элементов. Кроме того, философы писали книги о магических действиях, о разных хитростях, об

имитирующих чудеса манипуляциях и автоматах. Так вот, во всем этом нет абсолютно ничего, что обнаруживало бы хотя бы наимапейшее сходство с деяниями и чудесами пророков. А это показывает, что деяния и чудесные знамения пророков могут исходить только от Бога. (Ср.: G. Vajda. *Etudes sur Qirqisani*, pp. 89–91).

Тем не менее, нельзя сказать, что механизм чудес совершенно не доступен нашему пониманию:

> Как змей [в Раю] был преобразован [в мыслящее существо]? Ответ состоит в том, что акциденции змея были отняты у него, а взамен ему были приданы акциденции другого существа, — подобно тому, что произошло, когда «жезл превратился в змея» [Исх. 4:3]. В [этом случае тоже] акциденции дерева были отняты у жезла, которому [затем] были приданы акциденции животного. То же происходило и с водой, которая превратилась в кровь, и с тому подобными вещами.
>
> (H. Ben-Shammai. *Studies in Karaite Atomism*, араб. текст — p. 295, англ. пер. — p. 248)

В заключение я бы хотела процитировать короткий пассаж из Йефета бен Эли, в котором сведены воедино три главных особенности караимской мысли той эпохи:

(1) Поиски рационального знания;

(2) Уверенность в том, что это знание, дарованное Богом, содержится в Писании (а не в Устном Законе);

(3) Ощущение, что караимы, в противоположность приверженцам других религий и раббанитам, владеют ключами от истины (впрочем, такое ощущение в средние века было свойственно последователям каждого из религиозных направлений), которое находит выражение в яростной полемике с оппонентами.

> «И будут бродить от моря до моря и скитаться от севера к востоку» [Амос 8:12]: имеются в виду мудрецы и искатели знания. Сие *скитальчество* может быть двух родов: (1) Они будут скитаться по разным странам в поисках знания, ибо ученых мужей можно найти в любом краю, и потому искатели знания станут переходить с места на место, дабы научиться от них; об этом и сказано у Амоса. Так будет в начале их деятельности; и если они будут искать достаточно ревностно, Бог ниспошлет им откровения. (2) Они будут *скитаться* по Слову Божию, подобно тем, кто ищет сокровища, и посему умножится их знание, то есть знание

двух вещей: *(a) заповедей: (b) конца.* Бог не откроет им конец, пока они не будут знать заповеди. Они — люди, боящиеся Господа, *владеющие Его тайнами,* коими нельзя овладеть, кроме как путем учения и поиска и исследования Слова Божьего; сравни молитвенные обращения: *Господи! Научи меня уставам Твоим** и *Открой очи мои***. Эти и подобные им выражения показывают тщету того, чем занимаются традиционалисты вроде ал-Файюми [Саадии], которые погубили Израиль своими писаниями; которые полагают, что Божьи Заповеди нельзя познать [просто] путем изучения, ибо это ведет к противоречиям, и что мы должны следовать традиции преемников пророков, то есть авторов Мишны и Талмуда, все речения коих [будто бы] исходят от Бога. Таким образом он [Саадия] запутал людей своими лживыми книгами и доказывает правдивость любого, кто лжет против Бога.

(Йефет бен Эли. *Комментарий на Книгу Даниила*)***

## Йусуф ал-Басир

Йусуф ал-Басир (Иосеф бен Авраам ха-Кохен ха-Роэ ал-Басир) был слепым, и эвфемистически его называли «Видящим». Он жил в Иерусалиме в одиннадцатом веке, принадлежал к числу самых значительных караимских мыслителей и основное внимание уделял метафизическим основам религии. Его главное сочинение, *Мухтави* («Всеобъемлющая книга»), хотя дошло до нас на арабском языке, больше известно в еврейском переводе Товии бен Моше, озаглавленном *Сефер ха-неимот.* Эта книга, состоящая из сорока глав, была кратко изложена в тринадцати главах, и ее сокращенная версия, озаглавленная *Ал-Тамийиз* («Различение»), тоже была переведена на иврит Товией бен Моше, который дал ей название *Махкимат пети* («Умудряющая невежественного»). Из других работ Йусуфа ал-Басира, как кажется, сохранился только единственный рукописный вариант его книги о предписаниях.

*Мухтави* — это типичная книга *калама,* которую трудно отличить от мусульманских текстов того же направления. Как и в этих текстах, в ней перечисляются пять принципов единобожия. Соответствующий пассаж приводит в своей статье Х. Бен-Шаммай:

(1) Признание наличия атомов и акциденций. (2) Признание наличия Творца. (3) Признание наличия атрибутов Творца. (4) Отрицание

---

* Пс. 118:12.

** Пс. 118:18.

*** См. изд. Марголиуса, араб. текст — с. 131, англ. пер. — с. 77.

[приписываемых] Ему атрибутов, которые не могут к Нему относиться. (5) Признание Его единства, то есть того, что нет второго, равного Ему, и что Его атрибуты свойственны исключительно Ему одному.

(H. Ben-Shammai. *Studies in Karaite Atomism*, p. 272)

Как и в каламе, теоретической базой аргументации в пользу Божественного единства является различение атома и акциденции.

[Все] производные [вещи] подразделяются на [два класса]: атомы субстанции и акциденции. Атомы субстанции образуют тела, а акциденции в них пребывают.

Тонкие вещи [*дакким*], которые вы видите, [когда смотрите] сквозь солнечные лучи, не похожи на атом [*хатика*], о котором я упоминал, ибо атом меньше их. Они [тонкие вещи] видимы глазу, тогда как атом невидим. Тем не менее Бог зрит его [атом], ибо Он видит не глазами. Вам следует знать, что в дальнейшем, употребляя в этой книге [термин] *дак*, я буду иметь в виду вещь, которая не делима и не видима глазу [то есть атом субстанции]. Это та же [самая] вещь, которую выше я назвал *хатика*. [В дальнейшем,] говоря о *хатика*, я буду иметь в виду частичку акциденций [*ха-афа'им*], которые не занимают никакого места или пространства, а скорее пребывают на атоме субстанции [*дак*].

(*Ibid.*, pp. 264–265)

Атомы субстанции невидимы, атомы же акциденции видимы и иногда даже слышимы, ибо Йусуф ал-Басир, следуя в этом примеру очень многих мутазилитов, определяет голос как последовательность атомов. Этот вопрос связан с проблемой Божьей речи, речи, которую некоторые авторы рассматривали как вспышку. Йусуф ал-Басир по этому поводу говорит:

Итак, мы не стали обсуждать [проблему] Божьей речи, хотя люди спорят о ней. [Мы поступили так] по следующим соображениям: (a) Доказательство, которое демонстрирует, что один лишь Бог является вечным, [в то же самое время] отрицает [возможность] вечного существования [Его] речи. (b) Вечность [Бога] исключает возможность того, что Он есть речь, поскольку речь [обычно] бывает поучительной именно потому, что представляет собой сложную последовательность [*би-ал-мувада'а*], в которой предыдущие части неизбежно предшествуют последующим. Но вещь, которую описывают таким образом, не может не быть сотворенной. Поэтому когда мы утверждаем, что Бог говорит, это [говорение] не следует понимать как атрибут, который в конечном счете должен

быть отнесен к Его Сущности. Скорее оно относится к Нему как производное в результате Его творения [*фи'лихи*] речи, — точно так же, как Он «творит добро» или «поражает» [врагов Своих].

(*Ibid.*, pp. 267)

Мы видим, что волнующие Йусуфа проблемы, как и предложенные им решения, являются, так сказать, плодами системы мысли, укорененной в мутазилизме.

*Иешуа бен Иехуда* (Абу ал-Фарадж Фуркан ибн Асад), ученик Йусуфа ал-Басира и, подобно последнему, убежденный приверженец мутазилизма, тоже был экзегетом, и притом очень плодовитым автором. Большая часть его работ, как и работ его учителя, была переведена на иврит в двенадцатом веке — молодыми учеными, которые приезжали из Константинополя, чтобы изучать арабский язык под его руководством.

Караимских мыслителей еще было много и в Византийский период. Их труды почти не изучены, но нам представляется, что они, как правило, довольствовались повторением идей своих предшественников. Так, *Иехуда Хадасси* (ок. 1148), автор книги *Эшколь ха-кофер* («Кисть кипрея»: название намекает на Песнь Песней 1:13), *Яаков бен Реувен,* автор *Сефер ха-ошер* («Книги богатств»), тоже живший в двенадцатом веке, и *Аарон бен Элияху из Никомедии* (ум. в 1369), автор книги *Эц хаим* («Древо жизни»), пытались согласовать старые доктрины с более современными концепциями и при этом использовали некоторые тексты Маймонида. Аарон бен Элияху даже считал *калам* (и атомизм) доктриной еврейского происхождения, в противоположность греческой философской мысли. Как бы то ни было, период расцвета караимской мысли в то время уже подошел к концу.

В двенадцатом веке политические события привели к тому, что духовный центр караимского движения постепенно переместился в Византию, где сохранялся до конца шестнадцатого века. В семнадцатом и восемнадцатом веках большие караимские общины существовали в Крыму и Литве. В девятнадцатом веке они пережили короткий ренессанс, благодаря деятельности А. Фирковича, однако численность караимов сильно сократилась, и в настоящее время осталось лишь несколько тысяч приверженцев этой секты, бóльшая часть которых живет в Израиле.

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ

## Неоплатоники

Средневековый неоплатонизм, который в большей мере базировался на сочинениях Плотина и Прокла, сформировался в девятом веке. Он обеспечивал философский контекст для религиозной мысли многих образованных евреев одиннадцатого и двенадцатого веков, в арабский же период его в той или иной степени дополняли элементы, происходившие из исламских религиозных традиций, а также некоторые идеи Аристотеля.

Неоплатонизм в его популярной форме часто предоставлял готовые интеллектуальные формы для еврейских мыслителей, даже если они не были философами. Иногда он становился одним из элементов чисто религиозной (в других отношениях) мысли, например, воззрений Хая Гаона или аскетической теологии Бахьи ибн Пакуды.

Нечто подобное произошло и со знаменитым поэтом Моше ибн Эзрой, который в своих работах, посвященных искусству письма, конструировал собственную картину мира в соответствии с концепциями неоплатоников. Еврейские мыслители, хотя и не отличаются особой оригинальностью идей, знакомят нас с интеллектуальным климатом своей эпохи, и иногда в их трудах можно случайно наткнуться на цитаты из произведений неизвестных нам авторов.

Сказанное выше не относится к Шломо ибн Габиролю, который, как философ, прокладывал собственный путь и оказал значительное влияние на христианскую схоластику.

Попытки примирить философию и откровение, запечатленные в еврейских неоплатонических текстах, тоже представляют для нас определенный интерес. Неотъемлемой частью мировидения, нашедшего отражение в некоторых из этих сочинений, была астрологическая наука.

## Ицхак бен Шломо Исраэли

Ицхак Исраэли был первым после Филона философом, который включил философские идеи, заимствованные непосредственно из греческих источников, в еврейскую систему мысли, и его сочинения дают нам представление о еврейской философии неоплатонизма. Саадия, как мы уже говорили, не только знал Ицхака Исраэли, но и успел обменяться с ним несколькими письмами до того, как покинул Египет. Саадия был тогда молодым человеком, а Исраэли — уважаемым врачом. Исраэли родился в Египте в 850 г. и, кажется, начал свою медицинскую карьеру как окулист. Позже он переехал в Тунис и стал придворным медиком ал-Махди, основателя Фатимидской династии в Северной Африке. Он дожил до весьма преклонного возраста, никогда не был женат, не имел детей и, вероятно, умер около 932 г. (однако другие источники позволяют предполагать, что он дожил до 955 г.). Рассказывают, что Исраэли как-то сказал: «Я написал четыре книги, которые обеспечат более долгую память обо мне, чем это могли бы сделать дети: „Книгу о видах лихорадки", „Книгу о пищевых продуктах и лекарствах", „Книгу о моче", и „Книгу о первоэлементах"». Он был знаменитым врачом, и имам ал-Махди очень его ценил. По словам Авраама ибн Хасдая, переводчика «Книги о первоэлементах», «Махди ставил его [Исраэли] выше всех своих ученых и всех своих подданных, и именно по его [Махди] повелению он написал все свои книги и сочинил все свои трактаты. Именно по этой причине он писал их на арабском языке, ибо долг каждого человека состоит в том, чтобы исполнять повеления правителя»*.

Медицинские сочинения Ицхака Исраэли были переведены на иврит и латынь, и ими пользовались до конца средних веков. С другой стороны, его репутация как философа была не столь высока, и Маймонид как-то заявил, что он «только врач». Это несколько презрительное суждение Маймонида, возможно, объясняется главным образом связью Исраэли с неоплатоническим направлением, ибо сам Маймонид был последователем Аристотеля. Однако Исраэли действительно не принадлежал к числу оригинальных философов.

Он опирался в основном на две группы текстов: работы ал-Кинди, арабского философа начала девятого века, который имел доступ к многочисленным греческим философским произведениям, часть

---

*Авраам ибн Хасдай ссылается здесь на Саида Толедского, который приводит краткую биографию Ицхака Исраэли в своей книге «Категории народов»; вообще же те или иные сведения об Исраэли имеются в большинстве средневековых работ по медицине. — *К.С.*

которых позже была утрачена, и не дошедший до нас трактат некоего философа-неоплатоника, который был частично реконструирован С. Штерном. Из философии Аристотеля Исраэли позаимствовал представление о четырех подлунных элементах и о квинтэссенции, из которой состоят небесные сферы.

Значение этой части наследия Исраэли заключается прежде всего в том факте, что он был первым еврейским «философом», хотя его влияние на дальнейшее развитие еврейской философии всегда оставалось достаточно ограниченным. Что касается латинских авторов, то они пользовались его «Книгой определений» и «Книгой о первоэлементах» (обе были переведены Герардом Кремонским).

До нас дошли следующие философские произведения Ицхака Исраэли:

— *Китаб ал-худуд* («Книга определений», ивр. — *Сефер ха-гвулим*) является, возможно, самым известным из его трудов; только одна неполная копия оригинального арабского текста сохранилась в Каирской Генизе*; эта рукопись написана еврейскими буквами, но, судя по некоторым данным, она была транслитерирована с манускрипта, написанного арабскими буквами. Моше ибн Эзра в своей *Китаб ал-хадика* («Книге сада»), написанной по-арабски, часто цитирует оригинальный текст «Книги определений». Другие цитаты из «Книги определений» — или, быть может, цитаты из общего с ней первоисточника — можно обнаружить в арабском сочинении *Гайат ал-хаким* («Цель мудрого»). Два перевода на латинский язык, один из них сокращенный, датируются двенадцатым веком, тогда как перевод на иврит Ниссима бен Шломо, вероятно, был сделан до 1200 г. Другой еврейский перевод, сохранившийся только в виде фрагментов, был выполнен несколько позже.

— *Китаб ал-джавахир* («Книгу субстанций») обнаружили лишь в недавнее время, в Ленинграде. Идентифицированные фрагменты были опубликованы в 1929 г., более полное издание вышло в свет в 1956 г. Эта книга, как кажется, первоначально тоже была написана арабскими буквами, хотя в существующих рукописях используется еврейское письмо.

* Генизой [«хранилищем». — *Т.Б.*] в средние века называлось место, куда помещали вышедшие из употребления книги и документы. В Генизе при синагоге Эзра в Каире сохранились — и были обнаружены в новое время — бесценные рукописи. — *К.С.*

— *Сефер ха-руах ве-ха-нефеш* («Книга о духе и душе»), сохранившаяся в еврейском переводе (имеется еще небольшой фрагмент на арабском языке), возможно, представляет собой часть более обширного труда. Это единственная из работ Ицхака Исраэли, которая связана с Библией, и, видимо, она предназначалась для еврейских читателей.

— *Китаб ал-устукуссат* («Книга о первоэлементах», ивр. — *Сефер ха-йесодот*) существует в двух еврейских переводах: один из них был выполнен Авраамом ибн Хасдаем по просьбе Давида Кимхи, язык же другого ближе к иврито Тиббонидов. Имеется еще латинский перевод Герарда Кремонского.

— *Шаар ха-йесодот ле-аристо* («Глава о первоэлементах» Аристотеля), сохранилась в единственном рукописном экземпляре, в Мантуе; двое современных ученых приписывают ее Исраэли, исходя из внутренних критериев, хотя в самой рукописи авторство приписывается Аристотелю.

С самого начала Ицхак Исраэли, рассуждая о цели и способах определения вещей, то есть познания их, заявляет о себе как о последователе традиции Аристотеля и александрийцев.

Ицхак говорит: Многие из тех, кто читает книги древних и видит у них различия в определениях вещей, приходят к выводу, что сие объясняется разницей в их мнениях; однако это не так. Когда древние занялись исследованием определений вещей, они обнаружили, что имеется четыре вопроса, без которых невозможно достичь знания этих определений. (1) Первый касается существования: это когда спрашивают, существует ли то-то и то-то; (2) второй касается сущности: это когда спрашивают, чем является то-то и то-то; (3) третий касается качества: это когда спрашивают, каким является то-то и то-то; (4) четвертый касается «обоснования»: это когда спрашивают, почему то-то и то-то существует.

Сказанное можно объяснить следующим образом. (1) Вопрос о существовании — это вопрос о бытии вещи, то есть о том, существует она или нет. Ответом на этот вопрос всегда должно быть либо «да» — если отвечающий признает существование вещи, — либо «нет» — если он таковое отрицает.

(2) Вопрос о сущности — это вопрос о природе и существе вещи, то есть о том, чем она является; ответ на него должен представлять собой определение вещи, указывающее на ее природу и субстанциональную принадлежность.

(3) Вопрос о качестве — это вопрос о свойстве вещи и не отделимых от нее чертах... По этой причине, прежде чем отвечать, отвечающий должен обратиться к спрашивающему и сказать, что любая вещь имеет много свойств и черт; пусть поэтому спрашивающий уточнит, которое из них он имеет в виду. Когда спрашивающий сделает это, ему можно будет ответить словом «да» или «нет», как мы объясняли выше. Итак, на вопросы о существовании и качестве всегда следует ответ «да» или «нет».

(4) Вопрос об обосновании — это вопрос о конечной причине, обуславливающей возникновение или бытие вещи, то, почему она именно такова, какова есть.

(*Книга определений* / По пер. Штерна,
см.: A. Altmann and S. Stern. *Isaac Israeli*, pp. 10–12)

Эти философские вопросы показывают, что различные определения, которые давали одним и тем же вещам древние мыслители, вовсе не противоречат друг другу, а просто описывают разные аспекты того, что человек знает о себе, мире и Боге.

Далее вводится тема микрокосма-макрокосма; в древности ее разрабатывали главным образом александрийские философы и Прокл, и она присутствует — в большей или меньшей степени — во всех средневековых философских сочинениях.

Философия есть знание человека о нем самом. Она есть также описание большой глубины, требующее возвышенного ума, по следующей причине. Человек, если он приобретает истинное знание о себе, то есть о своей духовности и телесности, приобретает знание обо всем, то есть о духовной и телесной субстанции, ибо в человеке соединены субстанция и акциденция. Субстанция двоична, она может быть духовной и телесной: духовной, как, например, душа и интеллект, и телесной, как, например, имеющее длину и ширину и толщину тело. Акциденция тоже двоична, тоже может быть духовной и телесной: духовной, как, например, мягкость, мудрость и другие подобные духовные акциденции, кои бывают присущи душе, и телесной, как, например, чернота, белизна, желтизна, краснота, толщина, разнообразие и другие телесные акциденции, которые бывают у тела. А поскольку это так, то ясно, что человек, ежели он познал себя в своей духовности и телесности, объял в своем знании все — и, следовательно, знает как духовную, так и телесную субстанцию, а также знает первую субстанцию, которая создана силою Творца, без посредника, дабы служить основой всяческого разнообразия; и еще он знает первичную общую акциденцию, которая подразделяется на количество, качество и отношение, равно как и остальные шесть сложных акциденций, возникающих

из соединения субстанции с первыми тремя акциденциями. Ежели человек познает их все, он охватит своим знанием все сущее и будет достоин того, чтобы его именовали философом.

(*Ibid.*, p. 27)

Неоплатонизм, как и другие средневековые философии, описывает иерархическую Вселенную. Между совершенным Богом и несовершенным нижним миром находятся более или менее совершенные сущности, через посредство которых осуществляется связь между нематериальным Богом и миром материи. Согласно Ицхаку Исраэли, первичная материя и первичная форма происходят от Бога, порождая интеллект. От интеллекта происходит эманация мира душ, а именно рациональная душа, животная душа и растительная душа. Далее следует мир небесных сфер, а затем — подлунный мир с его четырьмя элементами и их соединениями.

Наша земля, смешение четырех элементов — земли, воды, воздуха и огня, — является центром мира и пребывает в неподвижности. Небесные сферы, состоящие из более совершенной субстанции — квинтэссенции, — вращаются вокруг земли и посредством своего движения создают сложные соединения, которые и есть тела.

Желая объяснить, что́ представляют собой первичная материя и первичная форма, Исраэли приводит цитату из Псевдо-Аристотеля.

Аристотель, греческий философ и учитель мудрости, говорил: Началом всех корней являются две простые субстанции; одна из них — это первичная материя, которая обретает форму и которую философы знают как корень всех корней. Это первичная субстанция, которая существует сама по себе и может воспринимать разнообразные формы. Другая — это субстанциальная форма, готовая оплодотворить материю. Это совершенная мудрость, чистое сияние и ясный блеск. От соединения этой формы с первичной материей произошли интеллект и его форма, ибо он [интеллект] как раз и состоит из них [материи и формы].

(*Шаар ха-йесодот ле-аристо* / Изд. А. Альтмана, с. 31)*

По мнению некоторых неоплатоников, первичные форма и материя суть эманации Бога, который производит их преднамеренно и вне времени. Ицхак Исраэли, напротив, делает акцент на творении.

* Перевод сверен с ивритской версией этого сочинения, изданой А. Альтманом в: Journal of Jewish Stydies VII (1956–1957), pp. 31–57. Англ. пер. данного фрагмента см.: A. Altmann and S.M. Stern. *Isaac Israeli*, p. 119.

Бог создал первичную материю и первичную форму; Он сотворил их *ex nihilo*, что является специфически божественным модусом действия.

Доказательством тому служит иерархическая структура мира, где, как мы видим, субстанция постепенно поднимается к совершенству Божьей Силы, Воли и Мудрости:

> Теперь, когда мы достигли этого пункта в наших рассуждениях, давайте вернемся к нашему обещанию представить доказательство для утверждения, что первыми из сотворенных вещей являются две простые субстанции, из которых утверждается природа интеллекта. Мы заявляем следующее: Это доказывается различием в степенях субстанций, которые могут быть либо простыми, либо сложными, духовными или телесными... Очевидно, что интеллект есть самая благородная из всех субстанций, высочайшего уровня и величайшего ранга, и притом в наибольшей степени близкая и к «творению заново» и к «деланию впервые» [то есть к акту творения из ничего], наиболее конкретно подверженная (без всякого посредничества) воздействию со стороны силы и воли — ибо совершенная мудрость, чистое знание и истинная наука суть его форма и высшая ступень его субстанциальности.
>
> (*Книга субстанций* / По пер. Штерна, см.: A. Altmann and S.M. Stern. *Isaac Israeli*, pp. 85–86)

Интеллект возникает в результате эманации из соединения первичной материи и формы, и в некоторых своих произведениях Исраэли говорит о том, что он был «сотворен».

> Древние также уподобляли душу сиянию. Так, они говорили: сотворил Бог сияние... и поскольку достиг он [интеллект] пределов своего естества и истинного состояния, стал распространяться от него свет подобно тому, как за счет естественных сил распространяется свет от вставленных в окна купален и домов стекол, когда на них падает луч солнца. И от этого происходит рациональная душа, сияние и свет которой меньше, нежели сияние и свет интеллекта; сие объясняется тем, что между душою и ее Создателем располагается уровень интеллекта, и потому обрела она толику тени и мрака, сиречь тьмы, ибо интеллект находится между нею и светом Создателя, да будет Он благословен, и абсолютным сиянием, сиречь совершенной мудростью, чистым сиянием и абсолютным светом... И когда рациональная душа достигла пределов своего естества, распространился и от нее свет, и образовалось естество животной души. И потому она оказалась наделенной способностью размышлять и воображать, но не осуществляется в этом как таковая. А между нею и чистым

светом располагаются уровни интеллекта и рациональной души. И так же распространилось от животной души сияние, и образовалось естество растительной души. И поэтому огрубело ее сияние, и ее движение ограничено одним лишь движением роста и цветения, и лишена она способности перемещаться... и далека она от чистого сияния. И так же распространился свет от растительной души, и образовались сущность и естество сферы, которая еще грубее и может восприниматься зрением. И поскольку естество сферы — движение, теснит одна ее часть другую: движется огонь, а от огня — воздух, а от воздуха — вода, а от воды — земля.

(*Сефер ха-руах ве-ха-нефеш* / Изд. М. Штейншнайдера, с. 403–404)*

Форма активности Интеллекта и душ отлична от формы активности небесных сфер и подлунного мира. Первая из них — творение, в том смысле, что ничто из изначального света не теряется, а из тени этого света образовались низшие создания. Начиная с мира сфер активность природы убывает и «портится», потому что источник этой активности постоянно уменьшается и изменяется в результате самой активности, которая направлена на тела с противоположными качествами.

Все растения и животные, которые находятся ниже небесной сферы, состоят из четырех простых первоэлементов — огня, воздуха, воды и земли; причем один из этих первоэлементов преобладает. Только тело человека образовано из четырех первоэлементов, соединенных в гармоничном равновесии. Каждое существо, состоящее из первоэлементов, получает душу, соответствующую его способностям.

В мире Ицхака Исраэли все существа наделены душой; духовный поток, или свет, исходящий от Интеллекта, пронизывает всю иерархию живых существ, не достигая лишь мира минералов. Чем больше этот свет отдаляется от своего источника, тем более он тускнеет и уплотняется, но не исчезает совсем — луч света проходит сквозь весь материальный мир, соединяя его со сверкающим и совершенным сиянием Интеллекта.

...к причинам того, почему субстанции различаются между собой и почему одна имеет преимущество перед другой в духовности и уровне. Я утверждаю, что таких причин три. Во-первых, это качество эманации света, сотворенного из могущества и воли. Во-вторых — качество восприятия

* Перевод сделан с ивритской версии этого произведения, изданой М. Штейншнайдером в журнале *ха-Кармель* (1871, с. 400–405). Англ. пер. см.: A. Altmann and S.M. Stern. *Isaac Israeli*, pp. 110–111.

света одной субстанцией от другой. В-третьих — разница, существующая между тем, что отдает, и тем, что принимает, между актом отдачи и актом восприятия отдаваемого. Что касается качества эманации света от могущества и воли, то мы уже объяснили, что начало ее отлично от ее конца, а середина — от обеих крайностей, и происходит это по следующей причине: когда начало света эманировало от могущества и воли, оно не встретило никакой тени или темноты, которые могли бы сделать его тусклым и грубым, — тогда как его конец встретил различные несовершенства и сгустки тьмы, которые сделали его тусклым и грубым; середина же вкусила от обеих крайностей.

(*Книга субстанций* / По пер. Штерна, см.: A. Altmann and S.M. Stern. *Isaac Israeli*, p. 88)

Рациональная душа — самая благородная и относится к самому высокому уровню, ибо пребывает на горизонте Интеллекта и в тени Интеллекта. Именно поэтому человек способен проводить различие между добром и злом, между достохвальными и порочными объектами, может следовать путем добродетели и отвергать грех. В силу этого он может быть вознагражден или наказан, так как способен различать поступки, заслуживающие того и другого.

Животная душа — менее ясная и относится к менее высокому уровню, ибо происходит от тени рациональной души и, следовательно, дальше отстоит от света Интеллекта; она затуманена и управляется одним лишь воображением; ее знание — внешнее, основанное на чувственном восприятии; ее характерные черты — движение и способность к перемещению. Животные постоянно должны доказывать свою дерзость и храбрость, чтобы добиться победы и власти, однако в их поведении не проявляются ни способность различения феноменов, ни знания. Поэтому они не получают ни наград, ни наказаний.

Растительная душа ниже других душ, ибо происходит от тени животной души. Она — очень темная, лишена способностей восприятия и перемещения. Она способна только желать, давать потомство, питаться, расти и уменьшаться, производить цветы и плоды, запахи и вкусовые ощущения, различные в разных странах и климатических поясах.

Эти три уровня души не разделены в абсолютном смысле, ибо некоторые животные одарены предусмотрительностью и разумом, как люди, а некоторые растения издают утонченные запахи. Из растений Исраэли упоминает в этой связи мускус и амбру, из животных — собак, голубей и других зверей и птиц, которые умеют различать разные явления и в некоторых отношениях близки по своему поведению

к человеку. Все это объясняется тем, что души испытывают влечения друг к другу. Иногда рациональная душа склоняется к животной душе, и тогда ее действия приближаются к действиям животной души, которая желает еды, питья и сексуальных удовольствий. Подобным образом и животная душа иногда пытается соответствовать в своих действиях действиям рациональной души — когда последняя обучает ее и влияет на нее. Рациональная душа имеет тенденцию приближаться к Интеллекту и достигать совершенства; тогда она становится ясной и чистой, ищет хороших и истинных вещей, таких, как знание и понимание, чистота и святость, служение Богу и близость к Нему, — и все это благодаря влиянию высшей субстанции:

> Тот, у кого доминирующей является рациональная душа, разумен, умеет различать духовные и материальные вещи, очень скромен; занят [поисками] истины и прекрасных вещей и избегает вещей, достойных осуждения.
>
> (*Сефер ха-йесодот* / Изд. Ш. Фрида, с. 58)*

Если этот выдающийся человек будет усердно учиться и искать знания и откажется от животных желаний, он достигнет высочайшего уровня.

> Тот, чья рациональная душа отделена [от низших душ] и на кого Интеллект излучает свой свет и блеск, — тот становится духовным, Божьим человеком и упорно стремится подражать ангелам, насколько это вообще возможно для человека.
>
> (*Там же*)**

Какую роль может играть пророчество во Вселенной, где рациональная душа, в силу самой ее природы, стремится воссоединиться со своим светоносным источником? Если человек — сам по себе — возвышается, приближаясь к Интеллекту, то есть к Богу, какую роль может играть откровение? Поскольку человечество разделено на три части (в соответствии с тем, какая из трех душ — рациональная, животная или растительная — доминирует в каждом индивиде), лишь малая доля людей действительно близка к свету Интеллекта и знает волю Творца.

---

* Перевод сверен с ивритской версией этого произведения, изданой Ш. Фридом в Драгобыче в 1890 г. (репринт — Иерусалим, 1968). Англ. пер. см.: A. Altmann and S.M. Stern. *Isaac Israeli*, p. 138.

** Англ. пер. см.: *ibid.*, p. 139.

> Ибо когда Творец — хвала Ему! — пожелал сотворить мир, сделать зримой свою Премудрость и устроить так, чтобы ее содержание из потенциального стало действительным, Он сотворил мир из ничего; Он создал его без всякого образца; Он создал его, хотя у Него не было никакой надобности делать это, чтобы, скажем, извлечь выгоду или избежать вреда. Наш Творец намного выше этого. Он содеял это в Своей благости и милости, а поскольку возвеличилась милость Его и Премудрость Его стала зримой, Он пожелал облагодетельствовать сотворенных Им существ и слуг. Пожелав этого, Он решил: люди не смогут получать блага, предназначенные для них, если не будут знать волю Творца, и делать то, что Он пожелал, чтобы они делали, и становиться достойными получения Его награды и воздаяния за служение Ему. Однако познать волю Творца — хвала Ему! — невозможно было никаким иным способом, кроме как через посланников.
>
> (*Там же*, с. 57)*

Пророки — привилегированные лица, которых Бог использует как посредников, передающих Божественное слово людям:

> Ибо когда Творец желает открыть душе то, что Он собирается создать в этом мире, Он делает интеллект посредником между Собой и этой душой, и точно так же пророк является посредником между Творцом — хвала Ему! — и остальными сотворенными Им существами.
>
> (*Там же*, с. 52–53)**

Видения пророков — это не результат восприятия внешних феноменов или конкретных существ, увиденных и услышанных с помощью органов чувств, а духовные образы:

> Мы уже упоминали, что формы, с помощью коих интеллект разъясняет духовные формы, занимают промежуточное положение между материальной и духовной реальностями. С одной стороны, они происходят от воображаемых образов материальных форм, с другой — являются более тонкими, духовными и светоносными, нежели последние — те, которые мы наблюдаем, находясь в состоянии бодрствования, и которые исполнены тьмы и облачены в оболочки. Именно по этой причине древние сравнивали их с формами из вышнего мира.
>
> (*Там же*, с. 54)***

---

* Англ. пер.: *ibid.*, p. 138.

** Там же, p. 135.

*** Там же, p. 136.

Восприятие откровения можно сравнить с психологическим процессом сновидения:

> ... все авторы книг о религии и все, кто верит в пророчества, согласны между собой в том, что сны являются частью пророчеств.
>
> После того как мы это объяснили и удостоверили, нам остается добавить, что во время сна *sensus communis** зрит формы, занимающие промежуточное положение между духовной и материальной реальностями, — то есть формы, с помощью которых интеллект разъяснил духовные формы, — но знает их лишь в их телесных аспектах. Ибо он [*sensus communis*] не обладает такой силой и способностью, чтобы знать о них нечто большее, чем просто их образ и воображаемую форму, которая близка к той, что доступна для телесного, сиречь зрительного, восприятия. Однако, познав их телесные аспекты, он передает их воображению, центр коего располагается в передней части мозга, и воображение воспринимает их более утонченным образом, потому что оно само является более утонченным, чем *sensus communis,* и потому что оно более удалено от телесного, сиречь зрительного, восприятия. Получив сигналы от *sensus communis*, воображение передает их памяти и размещает в ней. Когда человек пробуждается от сна, он извлекает эти формы из своей памяти, и память возвращает ему все их черты, отпечатки и характеристики, полученные ею от воображения. Вспомнив их, человек пытается постигнуть их духовный смысл посредством своего мышления, ибо последнее способно исследовать, различать и сопоставлять, и оно проводит различие между внешней оболочкой любой вещи и ее ядром. Различив и очистив эти формы, мышление возвращает их памяти, и память принимает их и хранит до того момента, когда они вновь будут востребованы.
>
> (*Там же*, с. 55–56)**

Формы, которые *sensus communis* воспринимает во время сна, являются более возвышенными, нежели те, что воспринимаются наяву, — во-первых, потому, что они более удалены от материи, во-вторых, потому, что возникают в результате активности Интеллекта, который дает толчок для рациональной активности воображения. Если формы, созданные Интеллектом, занимают промежуточное положение между материей и Интеллектом, а не являются чисто духовными, то объясняется это наличием определенной педагогической

---

* Здравый смысл (*лат.*).

** Англ. пер.: *ibid.*, pp. 136–137.

цели: именно такие — первого рода — формы скорее могут произвести воздействие на *sensus communis*.

В этом описании ничего не сказано о различиях между профетическими снами, которые входят составной частью почти во все библейские видения, и другими, обыкновенными снами. Оба типа снов по сути своей одинаковы и оба построены на одном и том же психологическом механизме, но только возникновение профетических снов обусловлено желанием Бога вступить в общение с сотворенными Им существами. Тем не менее на человеческом уровне ничто не позволяет отличить пророческий сон от обычного предостерегающего сна.

Сон должен быть интерпретирован, а дать такую интерпретацию способен только человек, наделенный рациональной душой высочайшего уровня.

> Итак, когда мыслительная способность лица, о котором идет речь, станет духовной, чистой, светоносной и почти не замутненной оболочками и тьмой, интеллект начнет излучать на этого человека свой свет и блеск и позволит ему познать свойства интеллекта, формы и духовные послания; интеллект также просветит этого человека относительно свойств, форм и способностей души, а также относительно различий между порожденными ею [мыслительной способностью] духовными формами и формами материальными. Тогда эти [духовные] формы будут полностью очищены от всех внешних оболочек, и этот человек сможет безошибочно интерпретировать пророческие сны.
>
> (*Там же*, с. 56)*

Таким образом, Ицхак Исраэли впервые обращает внимание на ту двойственную роль, которую играет воображение. Воображение позволяет человеку приблизиться к постижению духовных, абстрактных и Божественных вещей, но окутывает их пеленой телесной реальности, пеленой образов, от которой их необходимо освободить. Поскольку воображение является «медиумом» сна и пророчества, оно лежит и в основе богооткровенной Книги, идеи которой тоже окутаны пеленой образов и телесной реальности, чтобы их мог понять любой человек, независимо от уровня его сознания. Конечно, Слово Божье содержит в себе ключи для выявления сокровенного смысла, однако только философ способен распознать эти ключи и использовать их для расшифровки всей Книги, выполняя тем самым замысел Божий.

---

*Англ. пер.: *ibid.*, p. 137.

> Некоторые из Его речений, содержащихся в ней [Книге], недвусмысленны, самоочевидны и не нуждаются ни в каком разъяснении или интерпретации. Однако там имеются и другие речения, в которых используются выражения, относящиеся к сфере телесной реальности; смысл этих речений сомнителен, и они нуждаются в разъяснениях и комментариях. Дело вовсе не в том, что Творец — хвала Ему! — не умел выразить все, о чем Он хотел сказать в Своей Книге, в недвусмысленных и самоочевидных терминах. Просто Он знал, что сотворенные Им существа различаются по своему интеллекту, способностям к пониманию, мышлению и принятию решений. Ибо некоторые из них подобны животным и глупы: они не способны осознать и осмыслить что-либо, чего они не восприняли своими органами чувств и не увидели собственными глазами. Другие умны, обладают ищущим разумом, готовы к восприятию истины и умеют проводить различие между духовным и телесно-реальным. Третьи относятся к промежуточному типу, который включает в себя такое множество разновидностей, что их невозможно сосчитать. Творец — хвала Ему! — заключил некоторые из Своих посланий в духовные, недвусмысленные слова, которые могут служить проводником и истинным наставником для тех, кто наделен интеллектом и способностью к пониманию, — чтобы эти последние пришли к постижению смысла таких посланий, что сформулированы в терминах, относящихся к сфере телесной реальности и двусмысленных.
>
> (*Там же*, с. 58–59)*

Те, кто способен отыскать чистый смысл, отыщут его, ибо они отдалились от материи и дух их ничем не обременен и светоносен; они узрят Свет и божественный мир. Те же, кто еще не способен увидеть Свет, обратятся к мудрым с просьбой объяснить им Книгу и постепенно, благодаря таким объяснениям и беседам, будут все лучше понимать ее и все более приближаться к Источнику чистоты — пока не подойдут к Интеллекту так близко, что он запечатлеет свою форму в их душах. Таким образом, Бог подает пример: делая Себя доступным для познавательных способностей Его созданий, Он тем самым учреждает божественную педагогику, которой будет подражать Интеллект, когда захочет известить людей о грядущих событиях; по той же дороге пойдут и пророки, когда им придется устно объяснять своим ученикам то, что те не сумеют понять в книгах. Подобно тому как луч света пронизывает всю толщу материи, высшие существа — Интеллект и философы — следуют по стопам Бога, обращаясь к низшим

---

* Англ. пер.: *ibid*, p. 139.

существам, чтобы помочь им (каждый в меру своих сил и способностей) в восхождении по ступеням Света.

«Комментарий на Книгу творения», который написал *Дунаш ибн Тамим*, ученик Исраэли, как кажется, дополняет процитированные выше пассажи. Дунаш ибн Тамим связывает свою теорию пророчества с тремя терминами из *Сефер йецира*: *коль*, *руах* и *диббур*.

(1) *Коль*:

> ...это голос, который Бог сотворил в воздухе и который Он направляет к уху того, кто достоин его услышать. Именно в этом смысле следует понимать слова Писания: «Когда Моисей входил в скинию собрания, чтобы говорить с Господом, слышал голос, говорящий ему...»; «И воззвал Господь к Моисею...» [Числ. 7:89; Лев. 1:1].

Этот сотворенный голос — скорее всего, тот же самый, что был описан Саадией Гаоном в его «Комментарии на Книгу творения», работе, которую Дунаш ибн Тамим знал и в которую намеревался внести некоторые поправки.

(2) *Руах:*

> Большинство пророков пророчествовали при посредстве этого... Все [эти пассажи] и те, которые их напоминают, описывают пророчество во сне. Истинные сновидения, даже не профетические, относятся к этому типу.

О том же самом говорит Ицхак Исраэли; фактически это доктрина всех неоплатоников: сверхъестественные видения являются внутренним переживанием и находятся в близком родстве со сновидениями; в этой связи можно вспомнить талмудическое изречение (*Брахот* 54б): «Сон на одну шестидесятую часть есть пророчество».

(3) *Диббур* — это речь,

> ...посредством коей Моисей был выделен, как сказано: «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу...»* Однако мы должны отметить, что душа Моисея превосходила души всех других людей — она была утонченной, светлой и соединилась с миром рациональной души даже раньше, чем отделилась от своего тела. Дело в том, что, когда души отделяются от своих тел, будучи еще живыми, это отделение есть союз с высшими мирами, ибо — в таком состоянии — душа становится интеллектом, и этот интеллект соединяется со светом, вступая с ним в духовный, а не телесный союз.

---

* Исх. 33:11.

Дунаш ибн Тамим, хотя логика экзегезы и вынуждала его обозначить этот уровень пророчества термином *диббур*, специально отмечает, что «сия речь не похожа на человеческую речь, которая материализуется посредством органов речи», и что она не является также «обычным высказыванием... которое передает то, что содержится в душе». Фактически можно заметить, что к Моисею применяется Плотиново понятие экстаза.

Этот экстаз, достижение коего Ицхак Исраэли считал конечной целью человеческого существования, по сути, проявлялся одинаково у Моисея и других людей, чьи души очищены и возвышенны. Только возможность достижения экстаза позволяет оправдать тот факт, что душа была отправлена в изгнание, далеко от чистого и светоносного мира Интеллекта, и заключена в темницу тяжелого материального тела. Именно благодаря союзу души и тела делается очевидной истина науки, благодаря этому союзу человек может отличать добро от зла, достохвальное от заслуживающего осуждения, и действовать в соответствии с истиной, справедливо и честно; он может также почитать, умолять о чем-то и прославлять своего Творца, признавать Его величие и в конце концов получить за это истинное воздаяние: союз с высшей душой, обретение просветления от света Интеллекта, красоту и сияние мудрости. Тогда он вновь станет духовным существом и соединится с сотворенным Светом без всяких посредующих инстанций, силою Господа. Он станет одним из тех, кто возвеличивает и прославляет Творца во веки веков; это и есть рай, несравненная награда, совершенная красота.

> Примером духовной конечной причины является союз души и тела, необходимый для того, чтобы научные истины стали очевидными для человека; чтобы он мог отличить добро от зла, что заслуживает похвалы, а что — нет; чтобы он мог делать то, что соответствует истине, — справедливо и честно; чтобы он мог почитать, восхвалять и превозносить Создателя и признавать Его власть; чтобы он мог избегать скотских и нечистых действий и за это получить награду от своего Творца — хвала Ему! — которая состоит в союзе с высшей душой, обретении просветления от света Интеллекта, от красоты и сияния мудрости. Достигнув этого ранга, он станет духовным существом и соединится с сотворенным Светом, без посредников, силою Господа, и станет одним из тех, кто возвеличивает и прославляет Творца во веки веков, вечно. И это будет его раем, и благостью его награды, и блаженством его покоя, и его совершенным рангом, и незапятнанной красотой.
>
> (*Книга определений* / По пер. Штерна, см.: A. Altmann and S.M Stern, *Isaac Israeli*, pp. 25–26)

Если рай есть вечный союз со светом Интеллекта, то ад — это узилище материи, пребывая в котором отягощенная грехом душа не может соединиться со своим источником:

> Тот, кто не следует предписаниям Интеллекта, которые Господь открыл избранным среди Его созданий, Его священникам и наставникам, и упорствует в своей неправедности, греховности, грубости, в хождении дурными путями, — тот станет нечистым от своей грязи, и она потянет его вниз, и не даст ему подняться к миру истины. Он не обретет света Интеллекта и красоты мудрости, но останется под сферой, в печали и безмерном страдании, и будет вращаться вместе с обращающейся сферой в великом огне и язвящем пламени. Это будет его ад и огнь его муки — муки, которую Господь приуготовил для злодеев и грешников, восстающих против предписаний Интеллекта.
>
> (*Там же*)

К теме души и ее предназначения мы еще вернемся и рассмотрим ее более подробно. Однако прежде нам предстоит разобраться с идеями Соломона ибн Габироля.

## Соломон (Шломо) бен Иехуда ибн Габироль

Ибн Габироль родился в 1021/2 г., скорее всего в Малаге. Ребенком он жил в Сарагосе, где получил хорошее систематическое образование. Его отец умер, когда он был еще совсем маленьким, мать — в 1045 г. Он сам скончался молодым, в возрасте ок. 37 лет (между 1054 и 1058 гг.). Ибн Габироль был великим поэтом, и его стихи дают нам некоторую информацию о нем и его жизни. Он, по его собственным словам, был низкорослым, уродливым и болезненным человеком; более того, он отличался крайне неуживчивым характером и его заносчивость вредила его благосостоянию, поскольку, занимаясь только философией и поэзией, он всецело зависел от богатых покровителей. Из влиятельных друзей Ибн Габироля самую важную роль в его жизни сыграл, вероятно, Иекутиэль бен Ицхак Хассан, которого поэт во многих своих стихотворениях восхваляет за ученость, мудрость и щедрость. Однако Иекутиэль принадлежал к числу придворных и в результате дворцовых интриг в 1039 г. пал от руки убийцы. После этого финансовое положение Ибн Габироля резко ухудшилось и ему не удалось снискать расположение кого-либо еще из круга сарагосских меценатов. Кажется, он пытался обосноваться в других городах — в Гранаде, а потом в Валенсии, где и умер. Его поэмы, религиозные

и светские, еще при жизни принесли ему широкую известность, а некоторые из созданных им стихотворений до сего дня входят составной частью в литургию восточных евреев.

Свои философские представления Ибн Габироль изложил в пространном сочинении, написанном по-арабски. Сохранились только фрагменты оригинального текста — в работе Моше ибн Эзры, который, скорее всего, пользовался копией, отличной от той, что была переведена на латинский язык в двенадцатом веке Иоанном Испанским (может быть, под этим псевдонимом скрывается Авраам ибн Дауд, философ-аристотелианец, о котором пойдет речь в одной из следующих глав) и Домиником Гундиссалином, под названием *Fons Vitae*. Английский перевод третьей книги этого сочинения опубликован Х.Э. Ведеком.

Во Введении я уже кратко рассказывала об истории этого текста, который схоластики приписывали некоему арабскому философу по имени Авицеброн или Авенцеброл. В тринадцатом веке Шем Тов бен Иосеф Фалакера перевел на иврит отдельные фрагменты «Источника жизни» и назвал книгу *Мекор хаим*; эти отрывки сохранились в единственной рукописи. С. Мунк отождествил их с соответствующими отрывками латинского текста, опубликовал и перевел на французский язык; он же впервые дал правильную атрибуцию произведения.

Средневековые еврейские авторы были знакомы с философией Ибн Габироля; в пятнадцатом веке о нем еще помнили Ицхак Абраванель и его сын Лео Хебреус, который цитирует Ибн Габироля под именем Албенцуброна.

«Источник жизни» не содержит ни цитат из Библии, ни каких-либо ссылок на богооткровенную религию (за исключением, возможно, нескольких отсылок к *Сефер йецира*, «Книге творения») и служит хорошей иллюстрацией того, что философия может быть неконфессиональной, если ее предметом является наука, а не соотношение этой науки с религией откровения. В «Источнике жизни» как раз и рассматривается наука: наука о материи и форме.

Ибн Габироль составил несколько аллегорических толкований Книги Бытия, но, возможно, все они представляют собой отрывки из одного пространного комментария, который был утрачен. В одной длинной поэме Ибн Габироля, которую до сих пор читают в восточных синагогах, имеются философские аллюзии, которые хорошо согласуются с неоплатонической основой его философской системы.

Наконец, трактат по практической этике — этот текст, написанный по-арабски и озаглавленный *Китаб ислах ал-ахлак*, был переведен на иврит Иехудой ибн Тиббоном под названием *Тиккун миддот ха-нефеш* («Улучшение моральных качеств») — дает некоторое

представление о психологических аспектах доктрины Ибн Габироля. Сам Ибн Габироль ссылается и на свою работу о воле, но о ней нам ничего более не известно.

Философские источники Соломона ибн Габироля прямо в его сочинениях не упоминаются, цитирует он только Платона; однако его «доктринальная родословная», как выразился И. Шлангер, может быть охарактеризована достаточно четко: он, несомненно, знал Ицхака Исраэли и, скорее всего, также те тексты, которыми пользовался этот философ.

Идея духовной материи восходит к Плотину и Проклу (судя по сохранившемуся фрагментарному переводу произведения последнего «Первоосновы теологии») — двум авторам, которые утверждали, что материя является основой единства в духовном и материальном мире. Но Фалакера справедливо упоминает в этой связи и Эмпедокла (точнее, Псевдо-Эмпедокла, автора «Книги о пяти субстанциях»), по мнению которого материя и форма были первыми сотворенными феноменами, предшествовавшими Интеллекту. Идея Ибн Габироля о том, что воля пронизывает всю иерархию бытия, вплоть до самых низших ее ступеней, имеет определенное сходство с учением Исраэли.

Поиски источников Ибн Габироля в любом случае не дадут удовлетворительных результатов и могут лишь, так сказать, помочь подступиться к его сочинению, ибо этот мыслитель, вне всякого сомнения, создал одну из самых удивительных и оригинальных философских систем из числа тех, что были разработаны средневековыми евреями.

«Источник жизни» написан в форме диалога — жанра, к которому часто прибегали в исламский период, очевидно, подражая Платону; однако, в отличие от платоновских диалогов, здесь ни учитель, ни ученик не обладают живой индивидуальностью: учитель излагает философскую доктрину, а ученик просто задает вопросы, дающие учителю повод подробнее остановиться на некоторых ее моментах. В цитатах из оригинала, так же как и в еврейских отрывках (*Мекор хаим*), форма диалога отбрасывается, но от этого сочинение не становится менее интересным. Очевидно, еврейские философы пользовались другой (возможно, укороченной) версией, нежели та, что была переведена на латинский язык. Я буду цитировать это произведение по еврейским отрывкам (прибегая для уточнения их смысла и к латинскому тексту), потому что, скорее всего, еврейские мыслители знали «Источник жизни» именно по этим отрывкам.

Произведение состоит из пяти книг: в первой — приводятся начальные постулаты, необходимые для понимания того, что собой представляют универсальные материя и форма, а также материя

и форма в сложных субстанциях; во второй — описывается духовная субстанция, которая поддерживает материальную форму; в третьей — речь идет о существовании простых субстанций; в четвертой — о человеческих знаниях относительно материи и формы в простых субстанциях; в пятой — об универсальной материи как таковой и универсальной форме как таковой.

Можно сказать, что в «Источнике жизни» анализируется глубинное действие механизма творения, тогда как в «Царском венце» Ибн Габироль дает описание трех миров, которые непосредственно доступны для рефлексирующей мысли: Божественного мира, сотворенной Вселенной, человека. Эта поэма открывается хвалой Господу:

> Чудесны деяния Твои, и душа моя твердо знает:
>
> Твои, Господи, — величие, и могущество, и красота, и вечность, и великолепие,
>
> Твои, Господи, — царство, и превосходство над всеми, и богатство, и слава[1],
>
> Твои — дольние и горние создания[2], — они сгинут, а Ты пребудешь[3].
>
> Твое — могущество, — тайну его мы постичь не в силах, ибо превосходишь Ты нас безмерно.
>
> (*Кетер малхут*, с. 37)*

Далее Ибн Габироль продолжает в более философской манере:

> Твои — укрытие силы[4], тайна и основание.
>
> Твои — имя, сокрытое от мудрых[5], и сила, держащая мир ни на чем[6], и способность выносить на свет сокрытое[7].

---

[1] Ср. 1 Пар. 29:11–12.

[2] Ср. Пс. 19:2, Ис. 43:10, 12; 44:8.

[3] Ср. Пс. 102:27.

* Перевод фрагментов из этой поэмы сделан по комментированному изданию Дова Ярдена: *Ширей ха-кодеш ле-рабби Шломо ибн Габироль*. Иерусалим, 1977, т. 1, с. 37 – 70. На основе этого издания составлены также ссылки на библейские и талмудические источники.

[4] Ср. Авв. 3:4.

[5] Ср. Киддушин 71а.

[6] Ср. Иов 26:7.

[7] Ср. Иов 28:11.

Твои — милость, что так велика к созданиям Твоим[8], и благо, что хранится для боящихся Тебя[9].

Твои — тайны, которых не охватит разум и мысль, и жизнь, над которой не властно уничтожение, и трон, который превыше любого величия, и обитель, что сокрыта в горнем укрытии.

Твое — существование, от тени света которого — всякое бытие, «о чем сказали мы: Под тенью Его будем жить» [Плач. 4:20].

Твои — два мира, между которыми Ты положил предел: первый — для трудов, второй — для воздаяния[10].

Твое — воздаяние, что приуготовил Ты праведникам[11] и спрятал[12], — и, видя, что хорошо оно, сокрыл его[13].

(*Там же*, с. 3 –38)

В конце первой части поэмы в рассуждении, занимающем несколько строк, сконцентрированы все философские темы, которые рассматриваются в «Источнике жизни»: Бог и Его Премудрость, о которых человек может знать только то, что они существуют; первая сущность, доступная для человеческого познания, — Воля; материя (которая есть небытие, ничто, ибо без формы она не существует) и форма (которая есть бытие, свет); и соединение обеих, благодаря косму образуется весь сотворенный мир.

Ты премудр; и Премудрость, источник жизни[14], изливается из Тебя, но любой человек слишком недалек, чтобы познать[15] Твою Премудрость.

Ты премудр, Ты предвечней всякой предвечности, и Премудрость была Твоей воспитанницей[16].

Ты премудр, и Ты не учился ни у кого, кроме Себя Самого, не получал Премудрость от другого.

---

[8] Ср. Пс. 117:2, 103:11.

[9] Ср. Пс. 31:20.

[10] Ср. Авода зара 3а.

[11] Ср. Авот 2:16; Киддушин 39б.

[12] Ср. Авот 2:1.

[13] Исх. 2:2.

[14] Ср. Притч. 13:14.

[15] Ср. Иер. 10:14.

[16] Ср. Притч. 8:30.

Ты премудр, и от Премудрости Твоей отделил Ты предустановленную Волю, сделав действующей и творящей[17],

Чтобы вывести бытие из ничего — подобно тому, как распространяется свет, исходящий из глаза,

И черпает [эта Воля] из источника света без сосуда, и творит все без инструмента,

И высекает, и обтесывает, и очищает, и отделяет от примесей[18].

[Сия Воля] воззвала к ничто, и оно раскололось надвое: на бытие, которое возникло, и на Вселенную, которая простерлась.

Она [Воля] измерила небеса пядью[19], и длань ее воздвигла шатер сфер,

И соединила завесы всех созданий петлями могущества; и сила ее достигает самого последнего и низшего из созданий — края последнего покрывала в составе[20].

(*Там же*, с. 42–43)

В самом начале «Источника жизни» Ибн Габироль формулирует несколько утверждений типа тех, что постоянно встречаются в неоплатонических трактатах:

(1) Знание есть высшая цель человеческой жизни, оправдывающая самое ее существование;

(2) Наука о душе, то есть знание человека о его душе, позволяет ему познать мир и Бога, ибо человек является микрокосмом.

Из всех частей человека познающая является самой благородной, постольку и надлежит искать человеку знание. В нем же он должен искать знание себя самого, чтобы через себя познать все иные вещи, которые не являются им; ибо он объемлет собою вещи, проникает в них, и вещи подпадают под его силы. Вместе с тем ему надлежит искать познание последней причины, ради которой он [существует], потому что у бытия человека есть последняя причина, ради которой он существует; ведь все подпадает под [действие] Воли Единого, да святится Он и да будет благословен!

(*Источник жизни*, I, с. 336)*

[17] כפועל ואומן — ср. Берешит рабба 1:1.

[18] וטהר וזקק — ср. Мал. 3:3.

[19] Ср. Ис. 40:12.

[20] Исх. 26:4.

* Здесь и далее это произведение Ибн Габироля цитируется по переводу О.О. Ладоренко, сделанному с ивритского перевода Шем Това ибн Фалакеры, см.: *Знание за пределами науки*. М., Республика, 1996, с. 336–391.

И самое достойное то, с чего начинают исследовать, овладев прежде искусством доказательства, и что приносит наибольшую пользу, — это изучение субстанции души, ее способностей и акциденций, всего того, что достигает ее и прилепляется к ней; ибо душа — подлежащее для знаний, она постигает все вещи благодаря своим способностям, проникающим во все. И когда ты изучишь науку души, ты познаешь ее возвышенность и бессмертие, ты узнаешь, что объемлет она собою все вещи, так что ты удивишься ее субстанции, ибо увидишь, что в некотором смысле она является носителем для всех вещей. И тогда ты почувствуешь, что сущность твоя охватывает собою все существующее, познаваемое тобой, и в некотором смысле оно пребывает в твоей сущности. Ты почувствуешь, что сущность твоя объемлет все то, что ты познаешь, и увидишь, что она охватывает собою весь мир с быстротою превыше мгновения. Ты не смог бы сделать этого, если бы субстанция твоей души не была тонкой и крепкой, всепроникающей и являющейся обителью всех вещей.

(*Там же*, I, с. 337)

Первая из этих тем, тема науки как конечной цели человеческой жизни, имеет гулкое философское эхо и восходит к эпохе зарождения всей западной философии; ее дополняет вторая тема, тема познания самого себя, приобретения знания о себе, которое является источником знания обо всем мире. Тема микрокосма рассматривается также в трактате «Улучшение моральных качеств», в начале которого говорится: «Если тело человека является отражением Вселенной, то его душа есть отражение Воли».

К роли Божественной воли Ибн Габироль возвращается позже в том же трактате и разбирает этот вопрос достаточно подробно (хотя и не дает четкого определения отношению между Богом и Его Волей), а в начале книги автор утверждает, что Божественная воля создала мир, что она движет миром и что ничто не существует помимо нее. Таким образом, мы видим, что, познавая собственную душу, человек может познать природу, что он был сотворен ради этого познания и что мир был создан Божественной волей и зависит от нее. В «Царском венце», в нескольких прекрасных строках, описывается связь между Божественным миром и душой:

Кто способен объять Твое могущество при сотворении Тобой из сияния славы Твоей[1] чистого блеска[2], что высечен из Скалы[3] и извлечен из глубины рва?[4]

---

[1] Ср. Ис. 66:11.

[2] יפעה — см. Иез. 28:7.

[3] צור — поэтическое имя Бога.

[4] Ср. Ис. 51:1.

И на него излил Ты дух мудрости, и назвал его душой.

Ты образовал ее [душу] из пламени Интеллекта, и дух его [Интеллекта] — словно горящее пламя в ней [в душе][5].

Ты послал ее в тело, чтобы она служила ему и охраняла его[6], и она подобна внутреннему огню, и все же не сжигает его[7].

Ибо из огня души было оно [тело] сотворено, и из небытия к бытию, «оттого, что Господь сошел на него в огне»[8].

Кто может достичь Твоей Премудрости, ежели Ты даруешь силу знания, которая в ней закреплена?

Итак, знание является ее славой, и посему разрушение не властно над ней, и она нетленна, как нетленен Тот, кто ее основал; такова ее природа и ее тайна.

(*Кетер малхут*, с. 56)

Каким образом душа приобретает знание, и какое знание имеет в виду автор? Ибн Габироль подхватывает тему узилища, в которое заключена душа и которое есть не что иное, как мир природы. Душа принадлежит духовному миру, но, чтобы вернуться туда, она должна очиститься от грязи этого мира — очиститься путем накопления знаний и посредством практики благочестивых упражнений.

Что именно подразумевает автор под словом «практика», в «Источнике жизни» не объясняется, но некоторое представление об этом дает трактат о нравственности, в основе которого лежит идея золотой середины. Во всем, что касается умения владеть своим телом и управлять своими чувствами, личных достоинств и соответствующих им недостатков, человек должен придерживаться счастливой середины — и для подкрепления этой идеи о достоинствах и недостатках, противоречащих (или соответствующих) друг другу с точностью, которая кажется малоправдоподобной, Ибн Габироль цитирует множество библейских стихов и отрывков из арабской поэзии. В итоге создается впечатление, что под «практикой», о которой говорит наш автор, имеется в виду скорее довольно расплывчатое понятие нравственного поведения, нежели четко обозначенные действия, предписываемые раввинистической традицией.

Возвращаясь к теоретическому знанию, цели человеческого существования, Ибн Габироль утверждает, что оно есть знание о бытии:

[5] Ср. Ис. 30:33.

[6] Ср. Быт. 2:15.

[7] Ср. Исх. 3:2.

[8] Исх. 19:18.

> Есть три рода сущего: материя и форма, первая субстанция и воля — посредник между двумя пределами. Существование лишь этих трех родов сущего объясняется тем, что действие не может быть без причины и без посредника между ними. Причина есть первая субстанция; действие — материя и форма; посредником между ними является воля. Образом материи и формы служат тело человека и его форма, то есть сочетание его членов; образ воли — душа; образ первой субстанции — разум.
>
> (*Источник жизни,* I, 3, с. 337)

Далее в книге объясняются эти термины и те соответствующие им сущности, которые образуют «источник жизни»: речь идет о Боге, или Первичной Субстанции, Его Воле, Материи и Форме. Человек способен понять эти три сущности потому, что сам является их эквивалентом: его интеллект соответствует Первичной Субстанции, его душа — Воле, его материя и его форма — Первичной Материи и Первичной Форме.

Но способен ли человек действительно познать Бога, то есть Сущность Первичной Субстанции? Он может познать деяния Бога; однако сама Божья Сущность, отделенная от обусловленных ею деяний, пребывает вне сферы, доступной для человеческого познания, ибо она бесконечна и превыше всех вещей:

> Знание, к которому устремлено бытие человека, — это знание всего [сущего] как оно есть, и в особенности знание первой субстанции, носящей и движущей все сущее. Истинное знание этой субстанции в отвлечении от действий, проистекающих из нее, — вещь невозможная. Знание о ее существовании, о котором дают представление вызванные ею действия, возможно. Истинное же знание этой субстанции невозможно, поскольку она превыше всякой вещи и бесконечна.
>
> (*Там же*, I, 5, с. 337)

Судя по только что процитированному пассажу, знание, о котором говорит Ибн Габироль, — это знание о бытии как таковом, постижение в том смысле, что, дабы познать какую-то вещь, необходимо полностью ее понять. Сам Ибн Габироль в параграфе 4, посвященном душе, выражает эту мысль так: «Ты почувствуешь, что сущность твоя объемлет все то, что ты познаешь, и увидишь, что она охватывает собой весь мир...» Очевидно, что такого рода знание о бесконечном бытии невозможно; Бога можно узнать только по Его деяниям и феноменам, которые происходят от Него; материя и форма происходят от Бога и потому доступны для нашего познания. Вся

Вселенная, как совокупность духовного и материального, состоит из материи и формы — только из материи и формы.

«Эти виды материи и формы, отличаясь друг от друга, согласуются между собой в идее материи и формы. И в чувственно воспринимаемых природных вещах, всеобщих и отдельных, нет ничего, помимо материи и формы» (*Там же*, I, 10, с. 338). Материя и форма — одновременно единичны и множественны, похожи и различны. Та и другая присутствуют на всех уровнях иерархии бытия, и, как кажется на первый взгляд, творения различаются прежде всего своими формами, материальными или духовными, тогда как материя является единой и универсальной. Однако Единству материи соответствует единство формы, и в другом пассаже Ибн Габироль недвусмысленно заявляет, что многообразие творений обусловлено не формой — ибо форма есть нечто единое и чисто духовное, — а материей, которая может быть совершенной и тонкой или грубой и тяжелой:

> Ты должен представить себе, что все духовные формы составляют единую форму и не имеют различий сами по себе, ибо все они — духовные и совершенные. Но от материи, носящей их, выпадает в них различие. Если она близка к совершенству, то является тонкой, и форма, носимая ею, предельно проста и духовна и наоборот.
>
> Образ этого — свет Солнца. Этот свет един сам по себе; и если он встречает воздух чистый и тонкий, то проходит сквозь него и видим в нем противоположно тому, что видится в воздухе мутном и непрозрачном. Таким же будет и рассуждение о форме.
>
> (*Там же*, IV, 2, с. 357)

Свойства, или характеристики этих двух начал, в совокупности образующих всю реальность, Ибн Габироль разбирает часто и подробно, однако не всегда одинаково; так, говоря об универсальной материи, он утверждает, что она существует, что она едина, что она порождает все многообразие вещей и что она самодостаточна:

> Если во всякой вещи присутствует всеобщая материя, то последняя должна иметь следующие свойства: 1) существовать; 2) существовать сама по себе; 3) быть единой субстанцией; 4) быть носительницей различия; 5) давать всему свою сущность и свое имя.
>
> В ней полагается бытие, так как несуществующее не может служить материей для того, что существует; в ней полагается существование через себя саму, ибо никакая вещь не может продолжаться до бесконечности; [что было бы], если бы материя существовала через что-либо иное,

чем она сама; в ней полагается единство, ибо мы ищем единую материю во всех вещах; [в ней полагается] различие, потому что различие коренится в формах, а формы не существуют сами по себе; [в ней полагается] придание всему своей сущности и своего имени, ибо, являясь носителем всего, она с необходимостью существует во всем; если она существует во всем, то, следовательно, она дает всему свою сущность и свое имя.

(*Там же*, I, 6, с. 337)

Тем не менее в другом месте Ибн Габироль заявляет, что эта материя не может существовать без формы; универсальная материя если и способна существовать сама по себе, то лишь потенциально, а не актуально; и опять-таки универсальная материя и универсальная форма не могут существовать друг без друга, даже в течение краткого мига:

Материя не может существовать без формы, как и форма без материи не может существовать и мгновения. Эта зависимость убедительно доказывает, что сущность каждой из них обусловлена сущностью другой.

Рассмотрим свойства единства — и ты найдешь, что они скреплены с формой; ведь единство устанавливает множество, удерживает его, дает ему бытие, объемлет его, существует во всех его частях, носимо вещью, находящейся под ним, и пребывает превыше ее. Этими же свойствами обладает форма, так как форма устанавливает сущность того, в чем она находится, дает ему бытие, удерживает и объемлет его, существует во всех его частях, носима материей, подлежащей под ней, и пребывает выше материи; материя ниже ее.

(*Там же*, IV, 17, с. 359–360)

Прежде чем вернуться к источнику материи и формы и объяснить, как они возникли, Ибн Габироль предлагает «спуститься» к сложным (compositum) духовным созданиям, которые именуются простыми: дело в том, что сущее называют простым (simplicium), по сравнению с тем, что ниже его, и сложным — по сравнению с тем, что его выше; так, всю совокупность существующих вещей можно выстроить вдоль воображаемой линии, которая начинается от универсальных материи и формы: чем дальше то или иное создание отстоит от источника, тем более сложным оно является по отношению к тому, что ему предшествует, и тем более простым — по отношению к тому, что последует; даже Интеллект, первая доступная для постижения субстанция, состоит из материи и формы. Можно также отметить, что, как бы мы ни удалялись от первоисточника, создание, находящееся на более низком иерархическом

уровне, всегда в определенном смысле будет образом или отражением высших по отношению к нему созданий.

Три души эманируют от Интеллекта: рациональная душа, животная душа и растительная душа. Эти три души — не только космические начала, но также компоненты человека, который соединяет в себе образы всех сотворенных вещей.

Душа (три упомянутые души в действительности являются одной-единственной душой) сообщает свою форму созданиям мира сего; но это ни в коей мере не умаляет ее собственную силу, ибо душа, в отличие от материальных субстанций, бесконечна и близка к Божественной Воле. Универсальная Душа, будучи очень чистой и бесконечной, пропитывает собою весь мир и в определенном смысле пребывает в нем. Интеллект, будучи еще более чистым, тоже наполняет мир своим светом, и это его проникновение в мир даже более интенсивно, чем проникновение души, ибо свет его тоньше. Однако Божественная сила, то есть Воля, которая есть источник мира, проникает в мир, охватывает и воздействует на него еще более интенсивно.

> Познав бесконечность простой субстанции и ее способности, внимательно изучив ее проникновение и погружение в вещь, которая встречается с ней и готова воспринять ее, и соотнеся ее с телесной субстанцией, ты найдешь, что телесная субстанция не может существовать во всяком месте и что она неспособна проникать в вещи. Ты увидишь, что простая субстанция, то есть субстанция всеобщей души, проникает во весь мир и погружена в него, как проникает в мир и погружена в него и субстанция разума. Причина этого — тонкость каждой из этих субстанций, их сила, их свет. Поэтому субстанция разума погружается внутрь вещей и проникает в них. Следовательно, согласно этому примеру, Сила Господа — да будет Он прославлен и свят! — проникает во все, и объемлет все, и действует во всем вне времени.
>
> (*Там же*, III, 14, с. 349)

В отличие от действий чувственно воспринимаемых субъектов, действия простых субстанций ни в коей мере не приводят к уменьшению изначально присущего им света — так солнце, освещая своими лучами Вселенную, не становится менее чистым и светоносным.

> Образом ниспосылания формы из простой духовной субстанции и ее запечатлений в телесной материи может служить свет, ниспосылаемый из Солнца, который погружается в воздух, проникает в него, оставаясь невидимым в нем из-за своей тонкости, пока не встретит тяжелое тело,

как, например, Землю. И тогда свет становится зримым для чувств, ибо он не проникает сквозь ее частицы и не рассеивается среди них, но, [наоборот], останавливается на поверхности тела, собирая свою сущность и усиливая тем самым свою видимость.

Согласно этому образу, проникают друг в друга сияния простых субстанций, ниспосылаются одни из других, оставаясь невидимыми для чувств вследствие тонкости и простоты каждой из них, пока сияние не достигнет материи, и тогда свет становится зримым для чувств по причине плотности телесной субстанции.

(*Там же*, III, 15, с. 350)

Первичная Материя и Первичная Форма ближе всего к Воле; из их сочетания рождается Интеллект, от Интеллекта — Душа, а от Души — Природа, последняя из простых субстанций. Телесная субстанция происходит от Природы.

Итак, название «материя» может подразумевать следующее:

(1) Первичную универсальную материю, которая совершенно проста и абсолютно лишена формы — по крайней мере, потенциально, ибо, согласно некоторым пассажам, Первичная Материя как будто не может существовать без формы; она является субстратом умопостигаемого мира и мира телесного, то есть всего сущего, за исключением Бога.

(2) Универсальную телесную материю, которая эманирует от Природы; она функционирует как субстрат форм телесности и количества; из нее состоят небесные сферы и подлунные создания.

(3) Материю, общую для всех небесных сфер, которая является вечной и не подвержена процессам возникновения и уничтожения.

(4) Материю этого, нижнего мира, именуемую также общей природной материей, то есть материю первоэлементов (огня, воздуха, земли и воды), которая подвержена процессам возникновения и уничтожения.

(5) Природную специфическую материю, то есть материю, из которой состоят сложные материальные создания.

Материя второго из перечисленных видов, универсальная телесная материя, является «носителем» девяти из десяти аристотелевых категорий и универсальной формой в том обличье, в каком она предстает в нашем мире; десятая категория, субстанция, — это универсальная материя, какой мы ее видим в телесном мире.

Давайте рассмотрим эту универсальную телесную материю, которая есть отправной пункт человеческой мысли, ибо отмечает границу между материальным и духовным мирами. Когда Ибн Габироль говорит о материи и форме, он, как я уже отмечала, иногда называет источником многообразия материю, а иногда — форму; часто он утверждает, что материя есть первая эманация от сущности Бога, тогда как форма есть эманация Воли, однако согласно другим пассажам, Первичная Материя и Первичная Форма обе эманировали непосредственно от Воли. В действительности материя и форма встречаются на всех уровнях, и то, что является простым по отношению к сложному, оказывается сложным по отношению к чему-то другому, что имеет более простую структуру, чем оно само:

> Поскольку простые субстанции выше, чем составные, и образованы из материи и формы, постольку низшие исходят из высших, являясь их образом. Ибо если низшее исходит из высшего, то из этого следует, что степени телесных субстанций соответствуют степеням духовных. Подобно тому как телесная субстанция упорядочена в три уровня — а именно в плотное ядро, тонкое тело и материю и форму, из которых она составлена, — и духовная субстанция упорядочена также в три уровня. Первый — духовная субстанция, следующая непосредственно за телесной субстанцией; второй — духовная субстанция, которая более духовна, чем первая, и, наконец, материя и форма, из которых она составлена.
>
> (*Там же*, IV, 3, с. 357)

Можно добавить, что порядок сложных субстанций позволяет постичь порядок простых субстанций — точно так же, как знание микрокосма позволяет постичь организацию макрокосма.

> Если ты пожелаешь представить себе строение всего, то есть всеобщее тело и духовные субстанции, объемлющие его, рассмотри строение человека, ибо в нем для тебя аналогия. И заключена она в том, что тело человека соответствует всеобщему телу; духовные субстанции, движущие его, соответствуют всеобщим субстанциям, движущим всеобщее тело; низшие из этих субстанций служат высшему из них и подчинены ему, пока, таким образом, движение их не достигнет субстанции разума. Тогда обнаружишь ты, что разум руководит и управляет ими, что все субстанции, приводящие в движение тело человека, следуют за ним и подчинены ему и он — их господин и судья.
>
> (*Там же*, III, 44, с. 356)

Если мы можем описать весь сотворенный мир и его организацию, то лишь потому, что низшее — в данном случае человек — является образом высшего: ведь высшее направляет низшее и вливается в него; в человеке, как и во Вселенной, окружающие субстанции являются духовными и более общими, они представляют собой материю, из которой состоят низшие субстанции, командуют низшими субстанциями и сообщают им движение и свет; так, переходя от уровня к уровню, мы достигнем абсолютного единства — Интеллекта.

Так откроется тебе великая тайна и возвышенное дело, суть которого в том, что движение низших из всеобщих субстанций происходит по причине движения высших и поэтому они подчинены им, и так вплоть до того, как движение достигает наивысшей субстанции. И откроется тогда, что все субстанции служат ей, подчинены ей, следуют за ней, придерживаясь ее повелений.

И я думаю, что порядок отдельной души следует за порядком всеобщего мира. А это — путь, ведущий к полному счастью и достижению истинного удовольствия, которое и является нашей целью.

(*Там же*, III, 44, с. 356)

А теперь давайте вернемся к телесной материи, которая есть субстрат девяти категорий и отправной пункт человеческой мысли. Источник, от коего произошла человеческая душа, расположен на гораздо более высокой ступени иерархии, чем этот вид материи, — ведь душа происходит непосредственно от Интеллекта. Почему же тогда душа должна начинать свой познавательный поиск с тела и его категорий? Дело в том, что, погрузившись в материальный мир, душа забыла о своем небесном происхождении и должна очиститься через познание чувственно воспринимаемых вещей; она должна вновь открыть актуальное знание, которым — по причине своего пребывания в этом мире — обладает только потенциально.

Если ты спросишь: «Почему в душе нет запечатлений мудрости и она нуждается в обучении и припоминании?» — то знай, что душа была сотворена с истинным знанием. Это означает, что она в себе самой содержит знание, соответствующее ей. Но когда душа объединяется с субстанцией и смешивается с ней перемешиванием и объединением, она удаляется от получения этих запечатлений и они остаются в ней сокрытыми. Ибо покрывает душу темнота субстанции, заставляя померкнуть ее свет. Она уплотняется и становится подобной прозрачному зеркалу, которое прилепилось к субстанции мутной и плотной. Оттого и замутняется свет ее души и уплотняется ее субстанция.

И потому Творец — да святится Он и да будет благословен! — оформил субстанцию, то есть этот мир, и установил его сообразно с надлежащим ему порядком, уготовил для души чувства, чтобы постигала она через них чувственно воспринимаемые фигуры и формы (пока не станет постигать душа умопостигаемые формы и фигуры) и чтобы перешла через них из способности в действие. И потому восхождение к знанию вторичных субстанций и вторичных акциденций осуществляется посредством знания первичных субстанций и первичных акциденций.

Из этого утверждения следует, что у чувственного знания нет иного запечатления в душе, помимо того, о котором мы упомянули. И душа, постигая чувственно воспринимаемое, подобна человеку, который смотрит, чтобы видеть вещи. Когда же он отдаляется от них, ему остается лишь видение образа и мысли.

Польза, доставляемая душе от ее связи с чувственно воспринимаемыми вещами, — это прозрачность души и ее очищение, переход того, что существовало как сокрытая способность, в действие в том смысле, о котором я упомянул выше (а именно в смысле познания вторичных субстанций и вторичных акциденций со стороны первичных субстанций и первичных акциденций).

(*Там же*, V, 65 и 66, с. 381)

Знание о мире, то есть о материи и форме, представляет собой не подлинное знание, а лишь путь, который ведет к подлинному знанию — знанию о Боге или, точнее, о Божественной воле, ибо Сам Бог непознаваем. Знание — как это всегда понималось в средневековых теологиях — есть восхождение к Божественному. Наш мир, мир сфер и, наконец, мир простых субстанций являются целью и объектом науки потому, что несут на себе отпечатки Божественной воли. Когда Ибн Габироль описывает отношения между материей и формой, то для него важно именно «напасть на след» Божественной воли; он сравнивает мир с открытой книгой и полагает, что каждый может прочесть Божественный текст, если хочет и если знает, как его читать.

Наука о Божественной Воле двойственна: на верхнем уровне она подразумевает познание Воли как таковой, отдельно от материи и формы, и является всецело Божественной и совершенно чистой; но это также и познание Воли, «вписанной» в материю и форму, то есть познание материального и духовного миров, в которых манифестируется действие Воли.

Второй путь, второй способ познания Воли, есть подготовка к первому и по необходимости ему предшествует:

Поэтому всегда стремись постичь сущность всеобщей материи и всеобщей формы отдельно друг от друга, понять способ их отличия, коренящийся в форме, а также качество ниспосылания последней и ее проникновения в материю в безусловном смысле и ее прохождение по всем субстанциям сообразно их степеням. Отличай материю от формы, форму от воли, волю от движения и отделяй в своем разуме одну от другой истинным отделением.

Когда же возымеешь ты это знание, улучшится и очистится душа твоя и разум твой прояснится и проникнет в мир разума; и вот ты постигнешь всеобщность материи и формы и [увидишь], что материя [пребывает] во всех формах, которые содержатся в ней, подобно книге, лежащей перед глазами. Ты будешь всматриваться в ее запечатления и исследуешь их фигуры своею мыслью — только так ты сможешь надеяться познать то, что следует за уже познанным.

Цель же всех этих усилий — познать мир Божественности, который есть Великое Все, а все, что ниже его, в сравнении с ним ничтожно. Путь к этому благородному знанию — двух родов. Первый — со стороны воли, объемлющей материю и форму, то есть наивысшей способности, не облеченный ни в материю, ни в форму. Постижение же этой способности, [полностью] отличной от материи и формы, [происходит] через связывание со способностью, облеченной в материю и форму, и восхождение с ее помощью, ступень за ступенью, к Началу и Источнику всего. Плод же, извлекаемый из этих усилий, — избавление от смерти и соединение с Источником Жизни.

(*Там же*, V, 73, с. 383)

Цель этого длительного изучения, последняя награда в конце долгого пути — возвращение души к ее Источнику, обретение ею абсолютной уверенности в том, что стадия смерти уже преодолена, ибо смерть и жизнь имеют отношение только к материальным субстанциям; и когда душа вернется к чистому миру Интеллекта, она соединится с Волей, которая намного выше всех духовных материй и форм. Душа, таким образом, достигнет Источника жизни: «Плод же, извлекаемый из этих усилий, избавление от смерти и соединение с Источником жизни» (*Там же*, V, 73, с 383).

В заключительном параграфе суммируются все идеи книги. Человек должен сначала отдалиться от всех чувственно воспринимаемых вещей, сосредоточиться только на умопостигаемых вещах и обратить все свои помыслы к Богу; тогда Бог придет ему на помощь. Желание добра должно исходить от человека; сам человек должен приложить усилия, чтобы оторваться от материи, — и только тогда,

когда человек таким образом приблизится к Богу, Бог поможет ему дойти до конца пути и возьмет его к Себе в вечную жизнь: «Он взглянет на тебя и сотворит тебе добро, ибо Он есть источник благодарения, — да святится Он и да будет благословен! Аминь» (*Там же*, V, 74, с. 383).

Поиск умопостигаемых истин, духовное восхождение к Богу — таков, согласно Ибн Габиролю, сокровенный смысл Писания. Об этом свидетельствует аллегорическое толкование пассажа из Книги Бытия (2:8 и далее), которое Авраам ибн Эзра цитирует как слова Ибн Габироля:

> Я открою тебе намеком тайну райского сада и рек, и опоясаний. И не нашел я этой тайны ни у кого из великих, только у рабби Шломо ибн Габироля, да будет благословенна память его, ибо он был большим мудрецом в том, что касается тайн души: Едем — это горний мир; а сад полон ангельских духов, словно растений; река — как бы мать [то есть является универсальной материей] всех тел; четыре рукава — первоэлементы; человек — мудрость, которая дает имена; Ева (*Хава*), как показывает ее имя [имя חוה (*Хава*) образовано от глагола חיה, «жить»] — дух жизни; змей (*нахаш*) — вожделение, как показывает имя *нахаш* (נחש), происходящее от глагола, встречающегося, например, в стихе «כי נחש ינחש» — «ибо, догадываясь, догадается» [Быт. 44:16]; дерево познания — соитие, и сад дает ему силу; и, действительно, растительное начало укоренено в прахе [в земле]; а семя жены «будет поражать поднимающуюся голову», ибо основание животного начала соответствует «главе» [высшей части] растительного начала; опаясания — это тело; и Адам был изгнан из райского сада, дабы возделывать землю, из которой взят, «ибо в этом вся суть человека» [Еккл. 12:13]; а древо жизни — это познание горнего мира, и потому сказано: «Древо жизни она для придерживающихся ее» [Притч. 3:18]; а херувимы — это ангелы; а пламенный меч символизирует солнце...

В том же комментарии на Книгу Бытия Ибн Эзра ссылается и на предложенную Ибн Габиролем интерпретацию эпизода с лестницей Иакова [Быт. 28:12]: «Рабби Шломо Испанец говорил, что лестница есть символ высшей души и что ангелы Божии символизируют мысли мудрости (*хохма*)».

Очевидно, что в этих двух аллегорических толкованиях повторяются темы и термины из «Источника жизни»: поток материи, устремляющийся от верхнего мира к нижнему; душа, которая обретает блаженство путем познания верхнего мира. Тем не менее в этом неоплатоническом подходе к библейской экзегезе нас удивляет отсутствие концепций, характерных именно для Ибн Габироля.

Еще одно, очень короткое, толкование стиха Ис. 43:7 (которое тоже дошло до нас благодаря Аврааму ибн Эзре) кажется еще более загадочным: «„...кого я сотворил... образовал и устроил“. Рабби Шломо, автор замечательно ритмичных поэтических произведений, говорил об этих словах, что они относятся к тайне универсума, — и здесь он не следовал тому, о чем говорится в этой главе».

Последнее из известных нам толкований Ибн Габироля, комментарий на Дан. 22:30, затрагивает эсхатологическую проблематику, о которой нам еще предстоит говорить.

В последних строках «Царского венца» Ибн Габироль предстает перед нами не только как философ, но и как горячо верующий человек, который молит Бога, чтобы Он помог ему выполнить земную миссию каждого из людей: любить и знать своего Творца.

> А посему да будет воля Твоя, о Господь Бог наш и Бог отцов наших, Владыка всех миров, в том, чтобы Ты сжалился надо мной и «был близ меня»[1].
>
> Чтобы действовать мне в соответствии с установлением Твоей воли, чтобы нести мне свет Твоего лика, чтобы одарил Ты меня милостью Твоей.
>
> И не воздавай мне по делам моим[2], не ставь мне в упрек глупость мою,
>
> И не забирай меня [из мира сего] в половине дней моих[3] и «не скрой от меня лица Твоего»[4].
>
> «И от греха моего очисть меня»[5], и не отвергай меня от лица Твоего[6],
>
> Позволь мне жить с честью, а «потом к славе поведи меня»[7].
>
> И когда ты выведешь меня из этого мира, перенеси меня с миром в жизнь мира грядущего[8],
>
> Призови меня в горние выси[9] и дозволь мне пребывать среди праведников,
>
> Причисли меня к тем, чей удел в жизни [вечной][10].
>
> И удостой меня быть освященным светом Твоего лика.
>
> (*Кетер малхут*, с. 70–71)

[1] Быт. 45:10.

[2] Ср. Пс. 103:10.

[3] Ср. Пс. 102:25.

[4] Пс. 27:9.

[5] Пс. 51:4.

[6] Ср. Пс. 51:43.

[7] Пс. 73:24.

[8] Ср. Быт. 15:15.

[9] Ср. Ос. 11:7.

[10] Ср. Пс. 17:14.

Влияние Соломона ибн Габироля на позднейших еврейских философов было весьма ограниченным, потому что он не рассматривал проблему, которая в тринадцатом веке выступила на первый план, — проблему соотношения между философией и верой. Мы не знаем, ощущал ли он сам — и если да, то насколько глубоко, — наличие разрыва между Богом философов и Богом Израиля, открывшем Себя еврейскому народу; что стало главной темой книги Иехуды Галеви *Кузари*. Ради ответа на тот же вопрос Маймонид (подошедший к нему совершенно по-иному) написал свой «Путеводитель растерянных» — однако у Ибн Габироля мы не найдем даже намека на что-либо подобное.

Кроме того, в следующем столетии аристотелевское направление, представители которого толковали процесс эманации по-другому, чем его описывал Ибн Габироль, начало пользоваться широким признанием. Все это объясняет, почему отзвуки доктрины Ибн Габироля можно обнаружить только у неоплатоников, таких, как Моше ибн Эзра, который очень высоко его ценил, или Иосеф ибн Цаддик, о котором мы поговорим позже. Авраам ибн Эзра также испытал на себе влияние Ибн Габироля, но прямо его не цитирует — за исключением тех аллегорических толкований, о которых шла речь выше. Идеи и терминологию Ибн Габироля можно обнаружить в испанской каббале и, прежде всего, в работах философа и каббалиста Ицхака ибн Латифа. Как я уже говорила, Шем Тов бен Иосеф Фалакера, который в тринадцатом веке перевел на иврит отрывки из «Источника жизни», восхищался Ибн Габиролем и часто цитировал его в своем комментарии к «Путеводителю растерянных», озаглавленном «Путеводитель к Путеводителю». Ибн Габироля цитирует и Ханох ал-Костантини, в книге «Божественные видения». Однако многие еврейские философы четырнадцатого века еще не изучены, и вполне может оказаться, что некоторые из них цитировали Ибн Габироля. Как уже отмечалось, его знали Ицхак и Иехуда Абраванель. Авраам ибн Дауд, который написал одну из первых философских работ, представляющих аристотелевское направление в иудаизме, и который, возможно, был, наряду с Ханохом ал-Костантини, одним из тех, кто перевел «Источник жизни» на латинский язык, жестко критикует Ибн Габироля в нескольких пассажах своего сочинения, обвиняя его в следующих прегрешениях:

(1) В том, что он писал свою книгу для последователей всех религиозных конфессий, а не только для израильского народа.

(2) В том, что он преувеличенно подробно разбирает одну-единственную тему.

(3) В том, что ему не хватает научного метода, и потому он использует недоказанные предпосылки, маскируя этот недостаток множеством аргументов, каждый из которых столь же малоубедителен, как и остальные.

(4) В том, что он вводит еврейский народ в заблуждение; но этот последний упрек, из-за неправильного перевода на иврит оригинального арабского текста сочинения Ибн Дауда, впоследствии понимался так: «...он сильно оклеветал еврейский народ».

Как философ Ибн Габироль, очевидно, был обречен на непонимание.

## Бахья ибн Пакуда

Самое раннее появление в иудаизме аскетического течения, вдохновленного аналогичным движением в исламе, относится к одиннадцатому веку. Бахья бен Иосеф ибн Пакуда, который жил во второй половине одиннадцатого века, вероятнее всего в Сарагосе, является автором одной из самых известных книг по аскетическому благочестию; его трактат *Китаб ал-хидайа ила фараид ал-кулуб* («Книга наставлений об обязанностях сердец») была первым произведением, которое Иехуда ибн Тиббон, около 1160 г., перевел на иврит, дав ему название *Ховот ха-левавот* («Обязанности сердец»). Второй перевод был выполнен Иосефом Кимхи, в тот же период; затем трактат неоднократно переводился на многие языки. Эта книга вдохновляла поколения приверженцев благочестия и пользуется популярностью до сегодняшнего дня. Переводом на иврит Ибн Тиббона пользовались постоянно и многократно его переиздавали; перевод Кимхи так и остался в рукописи.

Главная задача этого произведения — привлечь внимание верующих к обязанностям сердца, тем, что связаны с внутренним опытом. О них часто забывают, выдвигая на первый план внешние, практические обязанности; только обязанности второго рода являются предметом обширной галахической литературы. Книга разделена на десять глав, которые шаг за шагом подводят верующего к истинной любви к Богу — через осознание Единства Бога, изучение сотворенного мира и служение Богу.

План работы восходит к арабским мистикам и их аскетической теологии, но первые две главы — об осознании Единства Бога и об изучении сотворенных вещей — являются неоплатоническими по

духу и, может быть, были вдохновлены *Расаил ихван ас-сафа* («Энциклопедией братьев чистоты») и герметическими источниками; определение, которое дается разуму, — мутазилитское.

Во вступлении Бахья утверждает, что знание, или наука, есть высший дар, переданный человеку Богом. Наука подразделяется на три части: физику, математику и теологию. В самой книге речь идет только о теологии, но здесь, во вступлении, Бахья дает краткий обзор классификации, введенной Саадией:

> Ворóт, которые Всевышний открыл для того, чтобы можно было познать Его Закон и религию, три. Первые — это здравый разум без дефектов; вторые врата — верное писание Творца, открытое Его пророку; третьи — традиции, переданные через наших древних мудрецов, получивших их от пророков. Эти пути были уже достаточно рассмотрены нашим великим учителем, Саадией.
>
> Наука о религии, со своей стороны, распадается на две части: первая — это наука об обязанностях телесных органов; она является наукой о внешнем. Вторая — это наука об обязанностях сердец, то есть помыслов; она является наукой о внутреннем.
>
> Обязанности телесных органов также распадаются на две группы. Первая состоит из таких обязанностей, которые разум утверждал бы, даже если бы в Торе ничего не говорилось об их обязательном характере. Вторая — из обязанностей, которые санкционируются откровением, что же касается разума, то он их не одобряет и не осуждает.
>
> (*Обязанности сердец*. Введение / Изд. Й. Капаха, с. 6)*

Знание практических обязанностей столь же важно, как знание обязанностей сердца:

> Человек... нуждается во внешних средствах, с помощью которых он мог бы противостоять презренной стороне своей натуры — вожделению к животным удовольствиям — и оживлять воздействие достохвальной стороны своей натуры, разума. Эти вспомогательные средства возвещены в Торе, ибо в ней Господь, через посредство Своих посланцев и пророков, указал Своим созданиям путь повиновения Ему. Во-вторых, разум является тонкой духовной субстанцией, отколовшейся от высшего, духовного мира. Он — чужой в этом мире грубых тел. Чувственное вожделение в человеке есть производное от природных сил и смешения элементов.

* Перевод сверен с араб. оригиналом по изд. Й. Капаха: *Sefer Torat Hovot ha-Levavot*. Иерусалим, 1973. Англ. пер. см.: *Duties of the Hearts* / Trans. M. Hyamson, p. 17.

Его основа и корни — в этом мире. Пища дает ему силу. Телесные удовольствия усиливают его, тогда как интеллект — из-за того, что он здесь чужой, — остается без поддержки и союзника, и все — против него. Отсюда следует, что он ослабевает и нуждается во внешних средствах, чтобы быть в состоянии сопротивляться силе вожделения и одолевать ее. Тора — лекарство от подобных духовных недугов и нравственных болезней. Поэтому Тора налагает запрет на многие виды пищи, одежды, сексуальных отношений, на некоторые доходы и дела, которые питают чувственное вожделение; она также призывает нас использовать те средства, которые противостоят вожделению и являются его противоположностями.

(*Там же*, с. 134)*

На протяжении всего путешествия, которое душа совершает, чтобы в конце пути соединиться с Божественным Светом, разум (понимаемый в духе *калама*) подкрепляет и дополняет Богооткровенные предписания. Однако эти различные концептуальные элементы представляют собой всего лишь обрамление строго аскетической мысли Бахьи.

Отправной пункт пути духовного развития верующего — глубокое осознание идеи единственности Бога; в этой связи мы должны процитировать предложенную Бахьей интерпретацию знаменитого стиха «Слушай, Израиль...». Дело в том, что Бахья видит основание всей веры в признании Бога Творцом мира.

Когда мы задались вопросом, какое из оснований и начал нашей религии — самое яркое, то обнаружили, что исповедание единства Создателя нашего, велик Он и славен, есть самое верное и правильное из них, ведь это — первые из врат Торы. Именно признание единства Бога отличает веру от неверия. Это — главная часть религиозной истины. Тот, кто отклонился от этого, не сможет верно поступать и не будет тверд в вере. Поэтому первые слова, с которыми Бог обратился к нам на горе Синай, были таковы: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» [Исх. 20:2–3]. А позже он призывал нас устами своего пророка: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един» [Втор. 6:4]. Поэтому, брат, ты должен изучить смысл этого раздела [«*Шма Исраэль*»] до конца и ты увидишь, как речь в нем переходит от одной темы к другой, охватывая десять тем, каковое число соответствует Десяти заповедям. Начинается все с повеления истинно веровать в Творца, велик Он и славен, когда говорится: «Слушай, Израиль: Господь...»

* Англ. пер.: *ibid.*, p. 195.

> Слово *шма* [«слушай»] подразумевает не слушание ушами, а твердое убеждение, как в словах Писания: «...сделаем и будем послушны (*нишма*)» [Исх. 24:7]; или — «Итак, слушай (*ве-шамата*), Израиль, и старайся исполнить это» [Втор. 6:3]. Всегда, когда термин «слушать» используется таким образом, он выражает не что иное, как твердое убеждение и признание.
>
> А раз нам предписывают быть убежденными в реальности существования Творца, значит, мы должны верить: Он — Бог наш и Господь наш, по слову Его: «*Ха-шем Элохейну*».
>
> (*Там же*, с. 44)*

Как мы увидим далее, когда Иехуда Галеви в своей книге *Кузари* заставляет раввина произнести слова: «Я верую в Бога Авраама, Исаака и Израиля», тем самым отдавая предпочтение партикуляризму, а не универсализму, он выступает не только против философов-аристотелианцев, но и против давней традиции иудейского универсализма, одним из представителей которой был Бахья.

## «Quaestiones de anima»

Раз уж мы заговорили о предназначении души, нам следует обратиться к короткому трактату, написанному по-арабски, вероятно, между 1050 и 1150 гг.: *Китаб маани ал-нафс* (*Quaestiones de anima* — «Трактат о том, что такое душа»). Автор его неизвестен. Раньше эта работа приписывалась Бахье ибн Пакуде, автору «Обязанностей сердец». Ицхак Бройде, который в новое время перевел ее на иврит (Париж, 1896), все еще считал автором Бахью; однако И. Гольдциер, издавший в 1907 г. арабский оригинал, показал ошибочность этой атрибуции.

Философские элементы, использованные в трактате, восходят к платонической и неоплатонической (а отчасти и к аристотелевой) традициям. Автор часто и с одобрением цитирует Саадию, прежде всего его «Комментарий на Книгу творения»; один раз — Ниссима бен Яакова из Кайруана (ок. 990–1062), ученого талмудиста, в творчестве которого прослеживаются мутазилитские тенденции; один раз — Ибн Джанаха (знаменитого испанского грамматиста первой половины одиннадцатого века), идеи которого он отвергает. Одной из характерных особенностей этого трактата является утверждение полного согласия между *истинными философами* и богооткровенной религией; и на протяжении всей книги библейские цитаты привлекаются для подкрепления излагаемой в ней философской доктрины.

---

*Англ. пер.: *ibid.*, p. 55.

Согласно нашему автору, имеется два вида субстанций: духовные субстанции и субстанции телесные; субстанции первого вида — благие, светоносные, божественные; субстанции второго вида — темные, грубые, плохие. Все вещи происходят от Бога, но происходят совершенно различными путями. От Бога вечно эманирует первая умопостигаемая сущность, которую греки называют Активным Интеллектом, в Торе же она именуется «славой», «присутствием», «именем». От этой первой сущности неизбежно происходит вторая, которую называют универсальной душой и «славой Бога Израиля», а от той — третья, называемая «природой» или «ангелом». Эти три первые сущности — вечные, светоносные, всецело духовные. Четвертая сущность, в противоположность первым трем, была создана в пространстве и времени, а не возникла в результате эманации. Это материя, субстрат всех тел, и автор отождествляет ее с «тьмой», о которой говорится в Книге Бытия (1:2).

Затем, в онтологическом порядке, следуют другие простые тела, каждое из которых произошло от предыдущего: небесная сфера, небесные тела, огонь, воздух, вода, земля. Только эти семь простых тел были сотворены; остальные представляют собой соединения компонентов, разные по степени сложности. Две субстанции, телесная и духовная, абсолютно (или почти абсолютно) противоположны одна другой.

Тем не менее эти два мира, как бы ни были они противоположны, соединены в человеке. Искра Разума (Интеллекта), человеческая душа, находится в изгнании в человеческом теле, и главной темой книги как раз и является драма этого отчуждения, а также тот путь, каким душа может вернуться к своему истинному местопребыванию и источнику — Разуму.

Наш автор решительно отвергает идею, защищаемую некоторыми философами, согласно которой душа есть форма или акциденция тела и, следовательно, гибнет вместе с телом; он отбрасывает также идею Авиценны о том, что душа сотворена одновременно с телом, но не гибнет вместе со своей телесной оболочкой, а продолжает существовать вечно. По мнению автора трактата, вечное существование души в действительности «отчасти предшествует и отчасти последует» существованию тела. Пока душа еще находится внутри сферы Разума, она знает все и ничто от нее не сокрыто; однако из-за того, что душа спускается с горних высот и оказывается заключенной в телесную оболочку, она забывает мудрость и сможет освободиться только после того, как вновь обретет утраченные ею знания. Причины этого изгнания автор объясняет не очень убедительно: он

полагает, что на земле душа должна узнать подлинную цену небесного блаженства.

Нисхождение к телесной субстанции происходит постепенно: прежде чем соединиться с телом, душа пересекает разные сферы — и каждая из сфер, каждый из первоэлементов накладывает на душу свой отпечаток, отбрасывает на нее свою тень, сообщает ей долю своей тьмы.

Не только душа вынуждена облачаться в телесные формы; ангелы, посланцы Божьи, тоже принимают вид материальных созданий, когда спускаются на землю, чтобы доставить Божественную весть. Этим и объясняется тот факт, что пророки могли видеть ангелов своими телесными глазами — одновременно постигая очами своей души, что их собеседники являются ангелами.

Бог помогает душе не только тем, что посылает на землю Своих вестников. Есть еще Тора, которая, как мы знаем, идентична Премудрости, но «говорит на языке людей». Тем не менее, адресованное пророку слово Божье отлично от сущностного слова, то есть от первой эманации, Интеллекта, который, как я уже говорила, именуется также «славой», «присутствием», «именем» и «словом».

Механизм видений и слуховых феноменов таков, каким его описывает Саадия, из произведений которого автор трактата приводит пространные цитаты. «Второй воздух» (см. с. 60–61) манифестирует себя в многоцветном огне, и только пророки способны видеть и слышать эти слова. Иллюстрацией идеи Божественной педагогики, идеи, которая представлена у Саадии и, в другой форме, у Ицхака Исраэли, могут служить взаимоотношения между человеком и животными: когда человек хочет принудить животное к повиновению — побудить его подойти ближе, или прогнать, или заставить двигаться, или сделать так, чтобы животное позволило к себе прикоснуться, — он имитирует звуки языка животных или использует какой-нибудь специальный инструмент (как охотник, играющий на флейте, чтобы привлечь птиц). Бог точно так же поступает с людьми. Он говорит с пророками на понятном им языке — а не на том сущностном языке, которым пользуется в Своих взаимоотношениях с духовными существами.

Тора, таким образом, является инструментом Премудрости; конечно, она заключает в себе не только традицию — было бы огромной ошибкой считать, что Богооткровенное Писание не является авторитетом в философских вопросах и не удовлетворяет насущную потребность души, потребность в знании. Откровение в его целостности духовно, но мы не умеем его интерпретировать. Тем не менее если мы направим все свои силы на анализ и изучение Богооткровенного

текста, то найдем в нем более совершенную мудрость, чем та, что достигается с помощью философии. Рациональная душа, разлученная с Интеллектом и заключенная в телесную оболочку, после своего нисхождения на землю должна очиститься с помощью этой мудрости, а также добрых деяний, чтобы вернуться к своему источнику. Однако человеческое тело обладает не только рациональной душой. Поскольку оно есть самое «сложное» из всех сотворенных тел, в нем присутствуют также растительная и животная души. Прежде чем она вернется к Интеллекту, рациональная душа должна выполнить свою миссию, а именно, трансформировать две низшие души, растительную и животную, в ту субстанцию, из которой состоит сама, чтобы их тоже можно было взять в небесный мир. Во время своего пребывания на земле душа, во-первых, должна восстановить те знания, которые забыла, пока спускалась к миру элементов; во-вторых, она должна претерпеть страдания, связанные с изгнанием, и восхотеть вечного блаженства; и, наконец, она должна очистить другие души.

Возвращение души в небесный мир может быть легким или трудным, в зависимости от того, какова степень ее чистоты: чистая душа легко преодолеет области первоэлементов и сфер; для души же, отягощенной грехом, обратный путь будет трудным, а в некоторых случаях возвращение окажется вообще невозможным. Наш автор подробно описывает разнообразные и ужасные бедствия, которые обрушатся на невежественные и порочные души, души же с самым тяжелым грузом грехов обречены вечно пребывать среди демонов; чистая душа, напротив, будет пребывать с ангелами.

## Иосеф бен Яаков ибн Цаддик

Ибн Цаддик был одним из философов, испытавших влияние Ицхака Исраэли и Ибн Габироля. Мы не знаем даты его рождения, и вообще сведений о его жизни сохранилось очень мало; он, кажется, был известным поэтом и входил в тот кружок поэтов и философов, к которому принадлежали также Моше ибн Эзра и Иехуда Галеви. С 1138 г. он занимал должность *даяна* (судьи) Кордовы и умер в этом городе в 1149 г.

Его работа, написанная по-арабски, сохранилась только в анонимном переводе на иврит, озаглавленном *Сефер ха-олам ха-катан* («Книга о микрокосме»). Ибн Цаддик рассуждает на уже знакомые нам неоплатонические темы, прежде всего о проблеме микрокосма, которая и дала название книге. Познавая собственное тело, человек

постигает материальный мир, а изучая свою душу, получает доступ к миру духовному.

Ибн Цаддик подразделяет свой трактат на четыре части:

— В первой речь идет о материальном мире, материи и форме, сходстве между человеческим телом и материальным миром;

— Во второй — о духовном мире и о человеке как микрокосме, о душах и Интеллекте;

— В двух последних частях, в отличие от двух первых, написанных в неоплатоническом духе, Бог и человек рассматриваются с точки зрения, очень близкой к позиции приверженцев *калама*, однако никакого противоречия с важными доктринальными положениями неоплатонизма, которые излагались в начале работы, при этом не возникает. Третья часть посвящена проблеме Бога и его атрибутов, четвертая часть — проблеме награды и наказания.

Характер «Книги о микрокосме», ее внеконфессиональность и в то же время глубинная связь с еврейской традицией, с очевидностью раскрывается в следующем пассаже:

> Мы уже говорили, что путь к познанию Всего пролегает через познание человеком его души, ибо, познавая свое тело, он познает материальный мир, а познавая свою душу, познает мир духовный; через это знание человек обретает знание о своем Творце, как сказано в Книге Иова [19:26]: «И я во плоти моей узрю Бога». Не воображай, будто этого знания можно достичь без учебы и исследовательской работы; абсурдность такой идеи очевидна, ибо ведь не напрасно Бог даровал человеку интеллект и способность рассуждать, а именно ради этого; во-вторых, Создатель — хвала Ему! — не доступен для чувственного восприятия, и Его нельзя постигнуть в мгновенном озарении; человек может познать Его только своим интеллектом, в результате учебы и исследований, — как праотец наш Авраам, о котором рассказывают, что он спрашивал, и думал, и размышлял, и, когда наконец понял Святого Господа, — хвала Ему! — Он ему открылся. Мы прекрасно видим, что эта добродетель Авраама, — а именно знание Бога, — в Библии рассматривается как наивысший и самый важный из всех даров, который в будущем Бог даст Израилю: «И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: „познайте Господа“, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» [Иер. 31:34]; а причиной сего знания будет пророчество, согласно стиху: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» [Иоиль 2:28]; философы же в этой связи говорили, что только человек,

> который по природе своей является пророком в своем поколении, или признанный философ может служить Первопричине всех причин.
>
> (*Сефер ха-олам ха-катан* / Изд. Горовица, с. 21)

Такое отождествление пророчества и философии порождает новые проблемы, потому что философия включает в себя ряд наук, о которых едва ли можно сказать, что они были открыты еврейскому народу на горе Синай; однако Ибн Цаддик выходит из этого затруднения, утверждая, что в то время, когда была дана Тора, Бог наделил пророческим даром весь народ, ибо такова была Его воля; но поскольку в современную эпоху никто уже не может овладеть философией, то есть пророческим даром, иначе как через посредство науки, все должны последовательно приобретать научные знания, переходя от одного уровня к другому.

Интерес к науке и желание приблизиться к Богу свойственны всем людям, однако наличие и характер способностей к научным занятиям зависят, согласно Ибн Цаддику, прежде всего от климатических условий. Умеренный климат предрасполагает человека к науке. Известно, что мир делится на семь климатических поясов, и в четвертом, центральном, условия сбалансированы наилучшим образом. Идею о том, что Земля Израиля превосходна и предназначение ее жителей состоит в познании Бога, более подробно изложил Иехуда Галеви.

Знания подводят нас к постижению Божественных атрибутов действия, но никак не к постижению сущности Бога, ибо доказать можно только Его существование, тогда как о Его сущности мы ничего не знаем: ведь познать что-то можно лишь через его причины, а Бог причины не имеет. Бог пребывает вне пространства и времени, и, хотя мы говорим, что Воля Бога создала мир, мы не можем утверждать, что акт творения происходит сейчас или что он имел место в определенный момент времени — ни то, ни другое утверждение не соответствует действительности.

Рассуждая о творении, Ибн Цаддик прибегает к термину, задающему тему, которая пользовалась большой популярностью в средние века: он говорит о «тайне». Не все люди способны постичь тайны философии, а потому следует давать лишь указание, намек, — отталкиваясь от него, человек, наделенный интеллектом, сам поймет остальное.

Однако занятия философией составляют лишь первую часть наших обязательств по отношению к Богу; вторая часть — это выполнение заповедей. Но как можно доказать, что предписанная Богом практика описывается именно в Законе Моисея, а не в Коране или в Новом Завете? Ибн Цаддик не отвечает на этот вопрос; он, как и Саадия,

удовлетворяется тем, что объясняет факт дарования Закона благостью Бога. Бог дал заповеди, чтобы человек мог выполнить то, ради чего был сотворен: чтобы он служил Богу, освободил себя от оков материи и таким образом достиг духовного мира. Как и Саадия, Ибн Цаддик разделяет все заповеди на две группы: те, смысл которых мы понимаем, и те, смысла которых мы не понимаем, ибо он — слишком сокровенный и тонкий, чтобы человек мог его постичь. Вправе ли мы сказать, что та или иная заповедь более важна, чем другая? С точки зрения установленного Богом порядка разницы между ними нет, и потому все религиозные заповеди должны исполняться с одинаковым рвением и одинаковой точностью.

Если Бог не распределяет награды и наказания в земном мире, то объясняется это тем, что они ни в коей мере не могут быть материальными. Каждое человеческое существо получит то, что заслуживает, в мире грядущем: чистая душа воссоединится со своим источником, тогда как душа греховная, отягощенная своими прегрешениями и грузом материи и потому неспособная вернуться к естественному для нее месту, будет вовлечена в движение сферы и никогда не обретет покоя. В системе Ибн Цаддика нет места для того рая, куда, согласно теологии Саадии Гаона, попадут маленькие дети и животные, и он подробно перечисляет аргументы (очень близкие к использовавшимся в *каламе*), которые абсолютно исключают возможность какого бы то ни было облегчения страданий для тех, кто так и не сумел стать философом.

В двенадцатом веке к тем идейным течениям, которые мы уже обсуждали, прибавились два новых. Одним из них был исмаилизм, и некоторые его концепции играли особую роль во всей последующей истории иудейской мысли, главным образом благодаря трудам Иехуды Галеви. Другим была астрология; о ней мы будем говорить достаточно подробно, когда вернемся к описанию культурной атмосферы Испании, где в двенадцатом веке расцвела блестящая плеяда поэтов и философов; но сначала я должна вкратце рассказать о Нетанэле бен ал-Файюми, в творчестве которого два эти течения, до тех пор не встречавшиеся в иудаизме, проявились очень ярко.

## Нетанэль бен ал-Файюми

Нетанэль, скорее всего, жил в двенадцатом веке в Йемене; возможно, он был отцом Яакова бен Нетанеля бен ал-Файюми, ученого из Саны, которому Маймонид адресовал свое знаменитое послание к йеменским евреям.

Единственная работа, написанная Нетанэлем, — трактат *Бустан ал-укул* («Сад интеллектов»), который был опубликован с английским переводом Д. Левиным (*The Garden of Wisdom*) и издан в Нью-Йорке в 1908 г. по единственному рукописному варианту, хранящемуся в Колумбийском университете. Перевод на иврит был выполнен в 1954 г. Й. Капахом. Даже в Йемене эта книга не пользовалась широкой известностью (ее цитирует только один йеменский автор), и к тому времени, когда Д. Левин привлек к ней внимание научной общественности, она была почти забыта.

Исмаилитская теология, оказавшая столь сильное влияние на книгу Натанэля, всегда считалась эзотерической, и, хотя исмаилитские миссионеры активно действовали на большей части территории исламского мира, их идеи по очевидным причинам были лучше известны в тех регионах, которые находились под властью исмаилитских правителей. Быть может, для читателя окажется небесполезным нижеследующий краткий очерк доктрины исмаилитов.

Раскол, который привел к возникновению шиизма, стал результатом конфликта по поводу преемника пророка Мухаммада. С точки зрения шиитов, только потомки Али, избранного самим Мухаммадом, являются легитимными наследниками пророка, или имамами, все остальные мусульманские правители — узурпаторы. Возникла целая теология, связанная с цепью имамов.

Имам возвышен над обычными людьми не только потому, что обладает сверхчеловеческими качествами или особыми достоинствами, коими наделил его Бог, но и потому, что происходит из рода Али. Со времени сотворения Адама светоносная божественная субстанция переходила к одному (или двум) индивидам в каждом поколении, после Мухаммада и Али ее носителем становился один из потомков Али в каждом поколении; следовательно, имам более чист, чем другие люди, он обладает божественными духовными силами, он свободен от греховных устремлений, и его интеллект находится под защитой священных форм.

Многие шииты, какую бы последовательность имамов они ни признавали, веруют в «скрытого» имама, последнего из имамов, который вернется, чтобы установить царство Божье. *Иснаашариты* («двунадесятники») полагали, что двенадцатый имам, который, как считалось, умер в возрасте восьми лет, на самом деле остался жив и, незримый для людей, пребывает в сокровенном месте; в конце дней он вернется, дабы очистить землю от всех смут и учредить царство справедливости и мира. Исмаилиты же в период зарождения их движения заканчивали ряд зримых имамов седьмым преемником Мухаммада. Они создали весьма

специфическую теологию, находившуюся под сильным влиянием неоплатонизма. В книге Нетанэля можно обнаружить не только исмаилитские идеи в том виде, в каком они были популяризованы в знаменитой энциклопедии *Расаил ихван ас-сафа*, но и отголоски эзотерических учений, распространенных в простонародье. Можно предположить, что, поскольку Нетанэль, очевидно, сравнительно легко получил доступ к этим эзотерическим сочинениям, он должен был жить в период господства шиитской теологии, то есть в период Фатимидской империи, которая сохраняла власть над Йеменом до 1174 г.

Трактат *Бустан ал-укул* разделен на семь глав, и это число — семь — отнюдь не случайно, оно играет важную роль в теологии Нетанэля.

Книга начинается с восхваления Бога, и эпитеты, которыми пользуется автор, сразу дают представление о характере его воззрений, потому что Бог именуется Причиной причины причин:

> Благословен Господь, Бог Израиля, Первый, Который предшествовал всему первому; Причина причины причин; Вечный, Который был всегда; Который един, но не числом; Единственный, Несравненный, Вечносущий; Который «не родил и не был рожден» [Коран*, сура 112].
>
> Единый по истине, Несравненный в Вечности; Тот, Кто эманирует души, образует формы, созидает предметы и производит тела. Велики Его милосердие, слава и могущество. Он не ограничен ничем и действует по Своей воле. Его — решение и предопределение; Его — приговор и попечение; Ему — хвала и слава; от Него — благодеяния и щедрость; Его — царство и вечность, величие и гордость; Его — творение и владычество; Его — единство и всемогущество. Он — Живой, который не умирает; Вечный в силу Своей вечности; Постоянный по причине Своего постоянства; Божественный Творец, созидающий Своей верховной мощью, способный содеять все, чего он пожелает. Нет ничего подобного Ему; Он сотворил вещи из ничего. Его не определить и не описать. Нет для Него ни «где», ни «как». У Него нет престола в определенном месте, ни трона для сидения. Он Тот, Кого нельзя описать, ни как встающего, ни как усаживающегося, ни как двигающегося, ни как неподвижного, ни как рождающего, ни как рожденного, Он не поддается ни описанию, ни определению. Все кумиры посрамлены пред Ним, а все сотворенные существа пред Ним склоняются. Он не входит и не выходит, не опускается и не поднимается. Он не доступен для умов. Его не понять, не представить, не вообразить. Его сущность неописуема и не может быть охвачена атрибутами.
>
> (*Сад мудрости* / Изд. Д. Левина, с.1)

* Пер. И.Ю. Крачковского.

О Боге ничего нельзя знать и ничего нельзя сказать; даже Причина причин, Первый Сотворенный, который идентичен Интеллекту, не в состоянии постичь Того, Кто сотворил его вне времени и пространства. Акт творения нельзя назвать «причиной», ибо причина связана со своим следствием, а Бог не может быть связан с миром. Нетанэль упрекает Бахью ибн Пакуду, автора «Обязанностей сердец», за то, что тот идентифицировал Бога с Причиной причин, Первым Сотворенным: «Причиной появления Универсальной Души был Интеллект; именно он является Причиной причин и его Творец — Своим Желанием, Своей Волей и Своими Повелениями — извлек из ничего» (*Там же*, с. 8).

Эти три термина — Желание, Воля и Повеление, — как кажется, в совокупности обозначают акт творения; тайну, о которой мы не знаем ничего; небытие, из которого возник Интеллект.

Подлинный культ сердца должен осознать эту невозможность каким бы то ни было образом постичь Бога, ведь даже эпитеты, которыми пользовались пророки, были результатом необходимости и не имеют отношения к Богу. Человеческая мысль не способна продвинуться дальше первого Божьего создания, Интеллекта, который имеет некоторые атрибуты, обычно приписываемые Богу. Интеллект — это источник мироздания; он является одновременно умопостижением, умопостигающим и умопостигаемым, то есть актом, субъектом и объектом интеллектуального постижения. Этот Интеллект — абсолютно совершенный, и от той радости, которую он испытывает, созерцая собственное богоданное совершенство, эманирует Универсальная Душа. Интеллект подобен числу один в числовом ряду, а Универсальная Душа подобна числу два. В отличие от Интеллекта, сотворение которого внеположно времени и пространству (Интеллект — это свет, о коем сказано: «да будет свет»), Универсальная Душа эманирует во времени и пространстве. Интеллект также называют Торой и «Премудростью», тогда как то, что было сотворено вторым, Универсальную Душу, называют Садом Едемским. Нетанэль вспоминает в этой связи талмудическое изречение: «Семь вещей были сотворены до сотворения мира: Тора, Покаяние, Сад Едемский, *Геенна*, Престол Славы, Храм и Имя Мессии» (*Псахим* 54а). Другие ученые мужи утверждали, что от Интеллекта эманируют десять отдельных интеллектов, и в подтверждение своего мнения ссылались на слова: «Десятью речениями был сотворен мир» (*Авот* 5:1); однако Нетанэль полагает, что таких интеллектов семь и что они соответствуют семи сферам; эти сферы состоят из материи и формы, которые суть эманации Универсальной Души, последняя же есть

эманация Интеллекта. Подобно тому как Интеллект, познавая собственную сущность, становится причиной эманации Универсальной Души, Универсальная Душа, в свою очередь, желая подражать Интеллекту, становится причиной эманации небесной сферы. Таким образом, Душа, по сути, является двойственным образованием: в самой возвышенной своей части она близка к Интеллекту и воспринимает его совершенства; в своей менее возвышенной части она передает свет и движение тому, что находится ниже ее, — как солнце, которое освещает луну своими лучами. А в результате движения сфер четыре первоэлемента соединяются и комбинируются таким образом, что возникают все создания этого нижнего мира.

Смешение первоэлементов привело к появлению пяти «разрядов»: минералов, растений, животных, людей и пророков; однако, хотя эти пять разрядов четко разграничены, высшая ступень в каждом из них очень близка к низшей ступени следующего по порядку более высокого разряда.

> Знай же, брат мой, — да укрепит Бог в Своем милосердии нас обоих! — что для каждого из созданий Творец определил цель, к которой оно стремится и которая есть его предел. Эта цель представлена среди камней рубином, среди дерев — пальмой, среди животных — человеком, и среди джиннов — ангелами. Однако Сам Бог настолько превыше всякого сравнения, подобия, изображения и применения [к Нему] священных чисел, что Его невозможно постичь интеллектом, сколь бы глубока ни была мысль. В этом подлунном мире Он создал минералы, растения и животных. Из неплавких минералов наивысшим видом Он сделал рубин; а из плавких металлов наивысшим является золото, которое очень близко к растениям, ибо, как и они, растет*. Среди растений Он сделал благородным видом пальму, которая очень близка к животным, потому что мужское пальмовое дерево оплодотворяет женское, которое без этого не будет плодоносить, и потому что, если обрубить у дерева верхнюю часть, оно, как животное, умрет. Подобным образом Бог и среди животных поместил существо, относящееся к тому же классу, что и человек, — обезьяну. Лошадь тоже отличается большей сообразительностью, чем другие животные; и слон с большей готовностью поддается обучению, чем другие животные. Однако все они — ниже по уровню, чем человек. А поскольку дело обстоит таким образом, из этого с необходимостью следует, что в роде людей должен быть класс, напоминающий ангелов. Этот класс состоит из пророков и их наследников, к последним же относятся

* Самородное золото встречается в виде кристаллов, и его частицы могут деформироваться, частично перекристаллизовываться.

> имамы, правители, ученые и мудрецы. Отсюда очевидно, что ученые, наследники пророков, суть благороднейшие из человеческих существ и что в этом мире они являются потенциальными ангелами, а когда Бог переносит их в Свою Славную Обитель, они становятся ангелами в действительности. Подумай, брат мой, сколь великолепно это устройство: последний член каждого ряда связан с первым членом последующих рядов. Сам Благословенный Бог создает, образует, формирует и направляет сии ряды по Своему желанию и как Он того желает, и Он лучше знает, [как это делать,] нежели все ученые мужи.
>
> (*Там же*, с. 50–51)

В этом тексте, как мы видим, священный статус имама приписывается также пророкам, правителям, ученым и мудрецам.

Смешение первоэлементов происходит, как мы уже говорили, в результате движения сфер, и таких сфер — семь; восьмая сфера содержит двенадцать знаков зодиака. Нетанэль — горячий приверженец астрологии, и двум числам, семи и двенадцати, а также их сумме, девятнадцати, в его книге посвящены пространные рассуждения.

Наш автор находит в человеческом организме и в мире соответствия всем цифрам, однако, по его мнению, числа семь, двенадцать и девятнадцать имеют особую значимость в еврейской религии (например, девятнадцать благословений в молитве, называемой *Шмоне эсре*) и среди мусульман — в подтверждение последней мысли Нетанэль дает толкование первого стиха Корана, и это опять-таки доказывает (если нужны еще какие-то доказательства), что он читал исмаилитские тексты, которые обычно были доступны лишь для посвященных.

Согласно нашему автору, Коран, как и Библия, полон научных и философских аллюзий, которые мудрый человек может обнаружить. Нетанэль подчеркивает эзотерический характер этой науки, которую следует открывать только тем, кто достоин того; народ же, то есть простые люди, должен оставаться в своем невежестве.

Пророчество и дар откровения Нетанэль интерпретирует исключительно в духе тогдашних естественно-научных теорий. Божественный свет, источником излучения которого является Интеллект и который становится все более тусклым и замутненным по мере удаления от своего источника, дает начало миру природы; однако Бог в Премудрости Своей пожелал предоставить человеческим душам средство спасения из узилища, коим является мир возникновения и уничтожения. Поэтому он даровал нам откровение, которое исходит от Универсальной Души и может быть воспринято людьми только через

посредство человека, чей дух абсолютно чист и свободен от всякой скверны этого низшего мира.

Благодаря откровению пророк обретает способность предсказывать возможное будущее события, творить чудеса, посрамлять злодеев и награждать праведников, цель же пророчества состоит в том, чтобы спасти человека от мира возникновения и уничтожения. Поэтому бунт против пророка равносилен отказу от очищения души и обрекает бунтовщика на вечное пребывание в узилище материального мира. Как бы то ни было, создается впечатление, что, по мнению Нетанэля, никто не сможет по-настоящему постичь сокровенный смысл вещей, то есть истинную науку, ранее конца времен.

Пророчество играет явно «политическую» роль: соблюдению внешних обязательств, которые состоят в выполнении предписаний богооткровенного Закона, людей учат пророки, тогда как осознать чисто интеллектуальные обязанности сердца способны все, ибо это связано с внутренним озарением. Бог посылал к людям пророков во все времена, ибо истечение Божественного света вечно; однако акт пророчества невозможен, если нет индивидов, способных воспринять этот свет.

Итак, каждый народ имеет своего пророка, который был послан специально к нему и говорит на его языке. В подтверждение этой мысли Нетанэль ссылается как на библейские стихи, так и на коранические суры. Должны ли мы видеть в этом обычную осторожность, обусловленную тем, что мусульмане в то время предпринимали решительные меры для обращения евреев в свою веру? Тогда часто проводились дискуссии, иногда публичные, и очевидно, что евреи вынуждены были проявлять осмотрительность, чтобы не задеть чувства мусульман; однако кажется несомненным и то, что для Нетанэля Мухаммад не был лжепророком и что особенности разбираемого нами трактата невозможно объяснить одной лишь осторожностью. В самом дёле, Нетанэль не только постоянно цитирует исламские тексты, но и демонстрирует в собственных высказываниях последовательно универсалистскую тенденцию, разрабатывает свою, основанную исключительно на свойственном ему понимании природы, концепцию откровения: Бог вечно излучает Свою благость и Свои совершенства на Универсальную Душу, от которой этот Божественный свет постоянно излучается на мудрецов, способных его воспринять, — и, поскольку все народы имеют право на спасение, каждый из них получает через своего пророка откровение, предназначенное именно для него и облеченное в слова языка, на котором он говорит.

Единственные аргументы в пользу необходимости следования Торе (которые, правда, по мнению Нетанэля, являются неопровержимыми)

состоят в том, что Тора была дарована народу Израиля, что она совершенна и что она не может быть «отменена», ибо Бог никогда не отказывается от Своих слов; следовательно, вплоть до прихода Мессии Тора будет иметь для евреев силу Закона.

Коран был послан через Мухаммада народам, которые в то время еще оставались идолопоклонниками. Ясно, что Коран не предназначался евреям, задолго до того уже получившим Откровение, и, стало быть, средство для достижения высшей цели — спасения и освобождения из «тюрьмы» материи.

Если откровения, полученные разными народами, различны, то объясняется это тем, что Бог в Своей Премудрости знает особенности каждого национального характера и — как хороший врач, который меняет свои предписания в зависимости от того, с каким больным имеет дело, — дает каждому народу наиболее подходящий для него закон.

Религиозная терпимость такого рода, столь редкая в эпоху средневековья, когда она была свойственна лишь отдельным философам, не могла помочь еврейскому народу в борьбе против попыток обратить его в мусульманскую или христианскую веру: ибо тем, кто не видел существенной разницы между разными религиями, несомненно, нелегко было решиться, несмотря на гонения, оставаться иудеями — и потом стойко придерживаться раз принятого решения. Проблемы, порожденные аналогичной ситуацией, возникли снова в христианской Испании, в пятнадцатом веке.

## Астрология и Израиль

Судьба души была не единственной темой, интересовавшей двух философов, к обсуждению идей которых мы сейчас переходим; в их мысли важную роль играли также астрология и (увиденная сквозь призму астрологии) история человечества, прежде всего Израиля.

Сказанное не означает, что связь между астрологией и еврейской мыслью начала проявляться только в этот период. В Талмуде содержится много высказываний, вдохновленных народной астрологией, которая была столь модной во всех странах эллинизированного Средиземноморья. Эта популярная астрология, следы влияния которой до сих пор прослеживаются в нашей повседневной жизни, едва ли имела что-либо общее с той астрологией, которую кодифицировал Птолемей. Подлинную астрологию, основанную на научной астрономии, которая описывала небесные феномены с максимальной точностью,

возможной при тогдашних инструментах, признавали наукой самые образованные люди христианской Европы, со второго по семнадцатый век включительно. Несомненно, Церковь была настроена по отношению к астрологии резко негативно, но это объяснялось религиозными мотивами. На научном уровне астрологию почти никто не пытался опровергнуть — до Ньютона и включая самого Ньютона. Маймонид и Ицхак Пульгар (живший в четырнадцатом веке) относятся к весьма небольшому числу еврейских философов, которые подвергали сомнению научные основы астрологии, следуя в этом примеру арабских аристотелианцев.

Разница между астрономией и астрологией в средние века определялась так же четко, как и в наше время, хотя сами эти термины не всегда использовались в текстах.

Под «астрономией» понимали изучение движений небесных тел и законов, управляющих этими движениями. Считалось, что движение небесных тел является причиной смешения первоэлементов и существования на нашей земле сложных тел; оно регулирует приливы и отливы и другие физические феномены.

Помимо влияния небесных тел есть и другое влияние, очень специфическое по своему характеру; этот второй фактор, согласно астрологам, определяет судьбы народов и индивидов. Считалось, что законы, регулирующие эти влияния, известны, и знания о них передавались из поколения в поколение со времен ранней античности. Претензия приверженцев астрологии на обладание научной истиной, которая не основывалась ни на наблюдениях, ни на рациональных рассуждениях, и была главной причиной того, что философы-аристотелианцы отвергали эту науку. Маймонид говорил по этому поводу, что ложь почтенного возраста не лучше «молодой» лжи.

Корпус астрологических сочинений действительно восходит к глубокой древности и по крайней мере со времен греков базируется на системе астрономических знаний, наиболее полное описание которой составил Птолемей.

Основополагающие астрономические и астрологические тексты — а именно те, что были написаны Птолемеем, — переводились на арабский язык, начиная с восьмого века, и неоплатонизм прекрасно согласовывался с астрологией. Идея гармонии мира предполагает, что все в этом мире имеет свой небесный праобраз и что каждой астральной конфигурации соответствует определенное подлунное существо, превратности судьбы которого можно предсказать, наблюдая за его астральным прототипом. Аристотелизм, напротив, отвергает идею о том, что земной, низший мир является образом небесного

мира. Союз неоплатонизма и астрологии сохранялся на всем протяжении средних веков, что же касается еврейских аристотелианцев, то они инкорпорировали в свою мысль отдельные неоплатонические идеи и астрологию как единый комплекс.

И астрономы, и астрологи полагали, что мир состоит из сфер и в его центре находится Земля; каждая из семи планет помещается в своей сфере. Восьмая сфера, сфера неподвижных звезд, делится на двенадцать секций, именуемых знаками зодиака. Для астрономов знаки Зодиака являются чисто умозрительными подразделениями. Для астрологов, напротив, — реально существующими созданиями.

Каждая планета и каждый знак зодиака имеет свой характер, свою силу и свои конкретные атрибуты:

(1) Они находятся в особых отношениях с четырьмя первоэлементами — землей, воздухом, водой и огнем; например, Скорпион является одним из трех знаков, связанных с водой.

(2) Они могут быть горячими или холодными, влажными или сухими; Скорпион, например, — холодный и влажный, и из-за этих качеств его ассоциируют со смертью.

(3) Они могут воплощать в себе мужское или женское начало; Скорпион, согласно Птолемею, воплощает женское начало.

(4) Они бывают ночными либо дневными; Скорпион, например, согласно Птолемею, — дневной знак.

Поскольку разные планеты и знаки зодиака противоположны друг другу по своим характерам, между ними постоянно происходит борьба за власть. Зная момент и место рождения (или зачатия) любого мужчины или женщины, по положению планет относительно друг друга и относительно знаков зодиака можно определить пределы их взаимных влияний и, следовательно, характер и судьбу индивида, о котором идет речь.

Считалось, что расположение планет, их взаимоотношения и отношения между ними и знаками зодиака регулируют не только судьбы индивидов, но и судьбы народов; этот аспект астрологии, ныне забытый, в средние века был чрезвычайно значимым.

Вторжение астрологии, теоретической и практической, в жизнь еврейского народа и в его общественное сознание поначалу встречало некоторое противодействие. Доказательство тому — письмо Авраама бар Хии, адресованное Иехуде бен Барзиллаю из Барселоны, знаменитому раввину и автору «Комментария на Книгу творения».

В этом апологетическом письме идет речь о событии, которое произошло в барселонской общине около 1120 г.

Один из любимых учеников Авраама бар Хии намеревался заключить свой брак в пятницу в три часа дня — в момент, когда люди выходят из синагоги. Все считали, что он выбрал особо благоприятный час для столь счастливого события, ибо час этот пребывает под влиянием Луны; час был подходящим как с точки зрения расположения планет, так и с точки зрения того, какое именно астральное тело находится в Асценденте*. Однако церемонию пришлось отложить, потому что самые авторитетные лица общины должны были присутствовать на похоронах и собраться вновь все могли бы только в конце пятого — начале шестого часа, то есть в один из часов, пребывающих под влиянием Марса. Это время было бы неподходящим — как с точки зрения расположения обеих планет, так и с точки зрения того, какое астральное тело находится в Асценденте. Поэтому Авраам бар Хия посоветовал своему ученику дождаться седьмого, весьма благоприятного часа; его аргументы убедили как самого жениха, так и остальных участников церемонии, за исключением одного лишь Иехуды бен Барзиллая, который заявил, что в данном случае ждать определенного часа равносильно «обращению с вопросами к халдеям [то есть к магам]» и что это великий грех; довод Иехуды бен Барзиллая был столь неотразимым, что молодой человек, вопреки своему желанию, был вынужден жениться в шестом часу.

Сразу же после описанного инцидента Авраам бар Хия отправил Иехуде бен Барзиллаю письмо, желая оправдать как астрологию, так и собственную позицию в этом деле. Он писал, что совет астролога можно сравнить с профилактической медициной: не будет ничего плохого, если человек постарается избегать определенного рода пищи, вредной для его организма; точно так же нет никакого греха в желании выбрать для важного дела благоприятный час или, наоборот, избежать часа неблагоприятного. Когда раввины талмудической эпохи предостерегали верующих, говоря: «Вы не должны обращаться с вопросами к халдеям», они не имели в виду астрологов. Халдеи — это идолопоклонники, маги и колдуны; именно поэтому их советы плохи и к ним нельзя обращаться. Однако задавать вопросы астрологу позволительно, ибо астрология не может быть уподоблена магии, или идолопоклонству, или колдовству. Многие раввины талмудической эпохи верили в астрологию и сами занимались ею. Даже наш праотец Авраам занимался астрологией, как мы знаем из знаменитого

* Первый дом гороскопа.

талмудического анекдота. Авраам, будучи сведущим в науке о звездах, вычислил, что у него не будет потомков — вопреки обещанию, данному Господом. Но Бог сказал ему: «Оставь твою астрологию, ибо нет созвездия для Израиля!» (*Шаббат* 156б). Слова Бога не означают, что Авраама можно заподозрить в приверженности магии или в неверии. Бог не сказал и того, что астрологию нужно оставить, потому что она неистинна. Астрология — это наука, ее доказательства истинны, и людям дозволено изучать ее и применять на практике. Раввины хотели показать на примере этой истории только то, что астрология действительно позволяет нам узнать предначертания звезд, но эти предначертания не имеют абсолютной силы в отношении судьбы Израиля. Своими благочестивыми деяниями и своими молитвами мудрецы Израиля могут отменить эти предначертания, однако мудрецы других народов на такое не способны.

Есть фундаментальная разница между положением Израиля и положением других народов с точки зрения влияния на них звезд. Другие народы полностью подчинены астральному влиянию, и если бы Бог пожелал спасти какой-то народ, обреченный на гибель неблагоприятным сочетанием планет, Ему пришлось бы воздействовать на сами звезды, дабы помешать им образовать такое сочетание. В случае же Израиля подобное вмешательство не было бы необходимым, поскольку избранный народ не находится в абсолютной и неотвратимой зависимости от астральных тел. Причина тому ясна: весь мир, включая звезды, был создан ради Израиля; как же может Израиль подчиняться господству этих самых звезд?

Остается определить термин «Израиль»: ведь для того, чтобы подчиняться одному Богу и быть свободным от влияния планет, недостаточно просто родиться потомком Авраама; для этого нужно пребывать в состоянии чистоты. Когда еврейский народ находится в состоянии греховности, он, как и другие народы, зависит от предначертания звезд. Но кто из нас, спрашивает Авраам бар Хия, вправе гордиться тем, что всегда остается праведным и чистым и выполняет все заповеди? А значит, астрология весьма необходима, и точно так же, как человеку следует избегать вредной для здоровья пищи, ему следует воздерживаться от того, чтобы отправляться в путешествие или заключать брак в неблагоприятный день и час. Зачем искушать судьбу?

Иехуда бен Барзиллай относился к астрологии негативно, потому что отождествлял ее с колдовством и идолопоклонством. Авраам бар Хия настаивает на ошибочности такого отождествления и в доказательство своего мнения ссылается на раввинистические авторитеты, но прежде всего на тот факт, что сами астрологи, зная

законы движения планет и их влияния, однозначно признают планеты и звезды орудиями Божественной воли. Все другие способы предсказаний и колдовства следует отвергнуть, ибо они представляют собой активную практику, действия, запрещенные Торой и связанные с идолопоклонством, однако астрология заслуживает одобрения, поскольку дает нам информацию о мире и его опасностях.

Эта апология, как мне кажется, прекрасно выражает взгляды на астрологию многих средневековых еврейских мыслителей. В обычных житейских обстоятельствах евреи, как и другие народы, ощущали себя зависимыми от звезд, и для них была очевидна полезность астрологии, хотя они знали, что Бог поддерживает с народом Израиля особые отношения, и именно эти отношения, а не астральные влияния имеют решающее значение.

Однако практическое применение астрологии и споры вокруг нее — это только один аспект проблемы. Мне представляется более важным показать, в какой мере фундаментальные идеи астрологии вошли в еврейские философские системы, созданные в эпоху средневековья.

Как правило, астрология является лишь одним из элементов — более или менее важным и плодотворным — в концепциях еврейских философов, начиная с двенадцатого века и далее. Астрологические аргументы использовались, главным образом, в контексте рассмотрения следующих двух тем:

(1) История Израиля и ее место в мировой истории, предопределенной звездами и их констелляциями. Считалось, что наступление эры Мессии самым непосредственным образом зависит от планетарных феноменов, и разные философы пытались предсказать его сроки — соответственно тому, как они интерпретировали эти феномены.

(2) Астрология позволяет понять смысл некоторых божественных заповедей, открытых народу Израиля. Мы помним, что, согласно Саадии, определенные заповеди, хотя и не противоречат разуму, с рациональной точки зрения не кажутся необходимыми. Астрология дает объяснение хотя бы некоторым из этих заповедей, интегрируя их в мировой порядок и представляя в новом позитивном аспекте.

У читателя может возникнуть еще один вопрос: а существовала ли вообще особая еврейская астрология? Ответ совершенно однозначен: нет. В той мере, в какой еврейские ученые принимали участие в разработке различных наук — математики, астрономии, медицины, —

в среде, которая, была ли она христианской или исламской, не предполагала конфессиональных барьеров, они вносили свой вклад и в прогресс астрологии. Превосходным примером может служить Машаллах (Мессахала), известный астролог восьмого века.

Еврейские астрологи восприняли астрологию, но не пытались модифицировать какую-либо из базовых частей этой системы в соответствии со своими религиозными идеями. Из астрологической традиции они выбирали то, что более всего подходило для их целей, и иногда по-своему использовали воспринятые ими принципы; специфически еврейским было лишь включение астрологических представлений в системы еврейской философии и использование астрологических аргументов при обсуждении некоторых вопросов, сама же астрология оставалась универсальной наукой.

Каким было отношение к астрологии тех философов, о которых мы уже говорили? Саадия Гаон использовал некоторые астрологические понятия в своем «Комментарии на Книгу творения», однако, судя по его толкованию стиха из Книги Бытия 1:16 (сотворение солнца, луны и звезд), он, кажется, не принадлежал к числу последовательных приверженцев астрологии. То же можно сказать о мутазилитах, будь то раббаниты или караимы. Астрология не была неотъемлемой частью их систем мышления. Совсем иначе, как мы видели, обстояло дело с Нетанэлем бен ал-Файюми, который воздвиг свою систему на фундаменте астрологических представлений, составлявших важную часть доктрины некоторых шиитских сект.

Что касается неоплатоников, о которых шла речь выше, то, если Ицхак Исраэли, Иосеф ибн Цаддик или автор *Китаб маани ал-нафс* и высказывали какие-то мнения об этом предмете, соответствующие тексты до нас не дошли.

С другой стороны, Соломон ибн Габироль в «Царском венце» дал подробное описание влияния семи планет на наш низший мир и, как кажется (если принять во внимание цитату из его толкования стиха Дан. 11:30 у Авраама ибн Эзры), связывал приход Мессии с великой встречей Юпитера и Сатурна.

Но первым, кто по-настоящему ввел астрологию в философскую мысль, был Авраам бар Хия.

## Авраам бар Хия

Авраам бар Хия жил в первой половине двенадцатого века и умер после 1136 г. Он определенно жил в Барселоне, однако, помимо этого факта, ничего достоверного о его биографии мы не знаем и можем

лишь строить догадки. Его называли «Савасорда» (искаженное *сахиб ал-шурта*)*, и это позволяет предполагать, что он занимал некую должность при дворе Альфонса I Арагонского и графов Барселонских. Это не должно нас удивлять, потому что христианские короли нуждались в услугах образованных секретарей, владеющих арабским языком, — для управления своими территориями и для сношений с соседними арабскими государствами. Высокое общественное положение Авраама бар Хии может отчасти объясняться и его познаниями в области математики и астрономии. Он носил титул *наси* («князь». Точное значение этой должности неизвестно, она, по-видимому, предполагала исполнение какой-то судебной функции внутри еврейской общины). Предполагают также, что Авраам бар Хия побывал в Южной Франции, где принял участие в межевании территорий, завоеванных графами Барселонскими, потому что он написал трактат о землемерных работах.

Авраам бар Хия был первым философом, писавшим на иврите; возможно, это объясняется тем, что он жил в христианской Испании.

Конечно, и в христианской Испании арабский язык, как язык культуры, не исчез; Иехуда Галеви написал *Кузари* по-арабски; однако в двенадцатом веке в образованных кругах латинский язык уже начал вытеснять арабский. Для евреев, которые жили в христианской среде, литературным языком с тринадцатого века и далее стал иврит (хотя некоторые из них определенно знали латынь); людей же, владеющих арабским, в Европе становилось все меньше и меньше.

Влияние христианской среды очень ощутимо в трудах Авраама бар Хии — может быть, из-за антииудейской полемики, которая началась в то время. Однако его отношения с христианскими учеными не ограничивались полемикой: он, например, участвовал в переводе с арабского на латынь различных научных сочинений, и Платон из Тиволи упоминает его (до 1136 г.) в качестве сотоварища в работе по переводу книг.

Помимо математических работ по землеустройству Авраам бар Хия написал две книги об астрономии, в которых птолемеевская система впервые излагалась на иврите. Его философская и религиозная мысль представлена в двух книгах: *Мегиллат ха-мегалле* («Свиток Открывающего [тайные знания]») и *Хегйон ха-нефеш ха-ацува* («Медитация печальной души»).

*Мегиллат ха-мегалле* — это эсхатологическое произведение, а *Хегйон ха-нефеш ха-ацува* — книга о нравственности, которая, как

* Это арабское выражение значит «начальник полиции».

полагают некоторые исследователи, предназначалась для чтения в период Десяти дней покаяния между Рош-ха-шана (Новым годом) и Йом-Киппуром (Днем искупления). В обеих работах автор выражает философские идеи (их источники во многих случаях неизвестны), о которых нам еще не приходилось говорить на этих страницах.

Авраам бар Хия начинает первую часть книги *Хегйон ха-нефеш* с утверждения о важности научного знания, однако формулирует этот тезис несколько двусмысленно. С одной стороны, он заявляет, что науке и добродетели, помогающим душе вернуться на ее небесную родину, философы научить не могут, ибо они не владеют Торой; и даже если бы они могли обучить нас этой науке, добавляет он, мы все равно не имели бы права у них учиться. С другой стороны, изложив космологическую доктрину, которая представляет собой смешение неоплатонизма и аристотелизма, он говорит, что именно такова точка зрения, выраженная в Торе. По его мнению, наука в ее целокупности на самом деле есть наследие Израиля, поскольку мудрецы всех народов черпали ее из Торы, — эта тема, как мы уже видели, встречается в еврейской философии очень часто.

«Медитация печальной души» начинается с рассуждений о сотворении мира, как оно описывается в Книге Бытия. До сотворения мира, по единодушному мнению еврейских и нееврейских ученых, все создания были «ничем и небытием» (*эфес у-белима*). Когда Бог решил сотворить мир, их потенциальное существование стало материей, формой и небытием. А когда Бог пожелал актуализировать их, он убрал небытие, сделал форму неотъемлемой частью материи, и тогда возникло тело мира; это находит подтверждение в Торе:

> Таким образом, материя и форма, которые, согласно древним философам, существовали в потенции до сотворения мира, — это *тоху* и *боху*, упоминаемые в Торе [Быт. 1:2]. Из этого и состоял мир, пока он не стал актуальной реальностью по Слову Бога, как сказано в Библии: «Земля же была *тоху* и *боху*»*.
>
> (*Хегйон ха-нефеш ха-ацува* / Изд. Вигодера, с. 4–42)

Сотворение мира было вневременным актом:

> Говорить в этой связи о «Времени» было бы неточно; так принято у людей, однако на самом деле, пока вещи не перешли из потенциальности

*Перевод этого места в русском синодальном тексте Библии: «Земля же была безвидна и пуста».

в актуальность, такого феномена, как время, не было, потому что время существовало потенциально, когда все создания существовали потенциально, и потому что время является не субстанцией, а лишь мерой, обозначающей продолжительность существующих вещей. Когда таких вещей нет, то нет и продолжительности, от которой зависит время.

(*Там же*, с. 40–41)

Материя и форма, которые частично существовали и до сотворения мира, не равнозначны по своему уровню:

Материя слишком слаба, чтобы быть самодостаточной и восполнять собственные недостатки, — она способна на это только в соединении с формой; форма же не может быть зримой или доступной для чувственного восприятия, если не является одеянием материи, которая несет ее на себе. Итак, каждая из них нуждается в другой и предназначена для того, чтобы сделать другую способной существовать или быть доступной для чувственного восприятия мирских созданий. Без формы материя не могла бы существовать, тогда как форма без материи не могла бы быть зримой. Тем не менее форма более возвышенна, чем материя, ибо она нуждается в материи лишь для того, чтобы быть зримой, но могла бы существовать самостоятельно и оставаясь невидимой, тогда как материя не существовала бы вовсе, если бы не было формы. Сказанное объясняет их связь и отношения между ними.

Каждая из них, в свою очередь, может быть разделена на две части. Две части материи — это (1) чистая, беспримесная часть и (2) осадки и отложения. Две части формы — это (1) закрытая, запечатанная часть, которая слишком чиста, чтобы соединяться с материей, и (2) пустотелая, открытая часть, которая может соединиться с материей и вместить ее в себя. Сияние самодостаточной формы, которая слишком чиста, чтобы соединиться с материей, распространяется и светит на пустотелую форму, делая ее способной облекаться в материю во всех формах, какие материя способна принять. Два эти начала, материя и форма, хранились у Бога и существовали в потенциальности до тех пор, пока Он не счел необходимым перевести их в актуальность.

(*Там же*, с. 40)

Все существующие вещи возникли в результате соединения этих разных частей материи и формы:

Говорят, что, когда Чистая Мысль [Бога] решила актуализировать их, Он сделал так, что закрытая форма начала существовать и облеклась

своим сиянием, без контакта с материей. Эта форма, не связанная с материей, есть форма ангелов, серафимов, душ и всех форм горнего мира... Говорят, что сия форма пребывала в одном месте и изнутри ее исходил сияющий свет. Ее свет распространился на форму, способную сочетаться с материей, и укрепил ее — посредством слова Божьего, — чтобы она соединилась с материей. Сначала эта форма прикрепилась к чистой, беспримесной материи и между ними возникла сильная связь, которая не изменится до тех пор, пока они будут соединены. Из этого соединения были сотворены небесные тела. Потом форма прикрепилась к нечистой материи, и из этого соединения были сотворены все виды тех земных тел, формы которых подвержены изменениям, но не меняют своего вида: четыре «праматери» (то есть четыре первоэлемента) — земля, вода, воздух и огонь — и все разновидности растительности, образованные из них.

(*Там же*, с. 41)

Таким образом, свет формы проникает во все создания, начиная от ангелов и кончая минералами. Как утверждают мудрецы, вершиной лестницы бытия является человек, наделенный разумом, и Тора подтверждает наличие такой иерархии.

(1) Все живые существа были созданы через посредство чего-то другого, получившего Божественное соизволение на то, чтобы дать возможность этим живым существам перейти к актуальному существованию. Человек же не нуждался в посреднике, который участвовал бы в каком-либо из аспектов процесса его [человека] сотворения...

(2) ...процесс сотворения человека включает в себя все действия, которые совершались при сотворении других живых существ, однако помимо этого Бог вдохнул в человека душу, как сказано [Быт. 2:7]: «...и вдунул в лицо его дыхание жизни». Поэтому человек выше любого другого существа в подлунном мире. В этом состоит второе отличие.

(3) Третье отличие заключается в том, что Бог дал человеку владычество над всеми сотворенными существами, которые перечисляются в том порядке, в каком они были созданы: сперва рыбы, которые были сотворены в начале пятого дня, потом птицы, сотворенные в конце того же дня, потом скот и другие существа, сотворенные в шестой день. В заключение говорится: «и над всею землею» [Быт. 1:26], то есть надо всем, что существует на земле. Таким образом, Писание показывает, что человек владычествует надо всеми земными созданиями.

(*Там же*, с. 54–55)

Однако в этой иерархии имеется еще и пятая, самая высшая ступень:

> Точно так же, как Бог отличил человека от всех других живых существ и возвысил его над ними, Он отличил один народ и освятил его для славы Своей, возвысив над всем человечеством. Как сказано в Писании [Ис. 43:7]: «Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил». Мы уже объяснили, что человек начал существовать после процесса сотворения, образования и устроения (именно в таком порядке). Этот же стих показывает, что те люди, которые были сотворены, образованы и устроены для славы Его, называются Его именем. Чтобы это было понятно, я переставлю слова в стихе: «Каждый, кого Я сотворил, образовал и устроил для славы Моей, называется Моим именем».
>
> (*Там же*, с. 55)

Эта система мира, какой бы философской она ни была, ориентирована на существование Израиля; ее конечная цель — не человек вообще, а израильский народ; именно история Израиля придает смысл мировой истории — эта тема получит дальнейшее развитие у Иехуды Галеви.

Тем не менее у Авраама бар Хии все еще имеются некоторые сомнения, которые Иехуда Галеви не разделяет, относительно превосходства Израиля над остальным человечеством, и он завершает эту главу словами:

> Итак, великое преимущество Израиля — из-за которого его и называют Божьим именем — состоит в том, что он признает Божественное единство и принимает Тору. Я не говорю, что такое преимущество не доступно для остальной части человечества, потому что это было бы неверно; мы должны верить, что врата покаяния открыты для всех, кто стремится к нему, как сказано [Ис. 55:7]: «...и да обратится к Господу, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив». Он проявляет милость к каждому, кто раскаивается и обращается к Нему...
>
> (*Там же*, с. 57)

Три другие главы «Медитации» посвящены нравственности и покаянию. В «Свитке Открывающего [тайные знания]» Авраам бар Хия возвращается к тем же темам, но рассматривает их с исторической точки зрения.

В «Медитации» он определяет четыре вида, в которых может существовать форма:

(1) Самодостаточная форма, которая никогда не соединяется с материей, — такая, как все упоминавшиеся выше формы горнего мира.

(2) Форма, которая крепко и нераздельно соединена с материей и не может измениться ни при каких обстоятельствах... — такая, как формы неба и звезд.

(3) Форма, соединенная с материей, не сохраняющая постоянство, но переходящая от тела к телу и меняющая свои очертания, а именно: тела земных созданий. Эта и предыдущая формы, которые соединены с материей, не способны отделиться от материи и существовать отдельно от нее, как они существовали первоначально.

(4) По логике вещей может существовать еще одна разновидность формы... — форма, которая прикреплена к телу, но в конце концов отделится от него и вернется к своему первоначальному состоянию, то есть будет существовать сама по себе, без материи.

(*Там же*, с. 48–49)

Второй вид не является вечным; он имел начало и будет иметь конец; его история связана с историей души. Человеческая душа, четвертый вид, происходит из мира чистых форм; после пребывания в теле она должна вернуться в мир ангелов или, точнее, в один из миров Света — ибо, согласно Аврааму бар Хии, таких миров пять, и им соответствуют три уровня пророчества, как он объясняет в *Мегиллат ха-Мегалле*.

В первой главе Книги Бытия слово «свет» упоминается пять раз, а слово «тьма» — три раза; таким образом нам указывают на пять уровней света или пять миров света, которые находятся выше небес и были сотворены в первый день; согласно философам, это пять уровней, или пять миров, а ты можешь называть их как хочешь.

Первый уровень — это сияющий свет, который являлся ангелам, занятым служением Богу, пророкам и самым выдающимся из сынов Израиля во время Откровения на горе Синай. Философы называют сей свет светящимся миром (*олам ха-нурани*), а в Писании об этом говорится: «И сказал Бог: да будет свет» [Быт. 1:3].

Второй уровень — это голос, который слышал Моисей между двумя херувимами*; ангелы слышат его, когда выполняют свои миссии, и весь народ Израиля слышал его на горе Синай; философы называют его верхним миром (*олам ха-рибонут*; *олам ха-равреванут*). О нем говорится: «И стал свет». Эти два верхних мира наши мудрецы называли «Престолом славы» и «Святым Духом» [*Хагига* 13б].

*См. Числ. 7:89.

Третий уровень — это свет Премудрости, Знания, Интеллекта и Торы; это — форма познания, свойственная ангелам и серафимам; этот умопостигаемый свет распространяется и излучается на праведников среди людей, и на этом уровне пребывают ангелы, *хашмалим* и *офаним* (все небесные воинства). Философы называют этот уровень Миром Знания, и в Писании именно он имеется в виду, когда говорится: «И увидел Бог», ибо видение приходит не через зрение и не через сердце, а через мудрость и науку, как сказано: «И увидел Бог свет, что он хорош» [Быт. 1:4]; здесь слова «увидел Бог» означают, что Бог наделил Премудрость способностью показывать, какая вещь является хорошей, и понимать это.

Четвертый уровень — это душа, или дух, который Господь «вдувает» в людей (как в праведных, так и в тех, которые не являются праведниками); и философы называют этот уровень Миром Души. В Писании говорится, что Бог разделил этот свет на две части: «...и отделил Бог свет от тьмы» [Быт. 1:4]. Слово «свет» намекает на души праведников, над которыми сияет свет науки и страха перед Господом и которые под его воздействием сами становятся светлыми и сияющими; слово же «тьма» — на души грешников, на которые не попадает свет знания Бога.

Пятый уровень — это уровень света, который Бог приуготовил для праведников в грядущем мире, и философы называют его Миром Творения. А Писание упоминает этот уровень в стихе: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью». Слово «день» намекает на райский сад (*ган эден*), приуготовленный для праведников, а слово «ночь» — на ад (*гехином*), который ожидает грешников.

(*Мегиллат ха-Мегалле* / Изд. З. Познанского, с. 22)

Очевидно, что уровни пророчества и описанные здесь миры полностью соответствуют друг другу. Светящийся мир — это мир визуально-слуховых откровений, воспринимать которые были способны только Моисей и самые выдающиеся пророки. Мир Голоса — это мир произносимого слова, внятного для пророков второго уровня. Мир Знания — это мир внутренних, неотчетливых откровений, которые, по мнению Авраама бар Хии, могут быть получены всеми праведниками, в том числе и неевреями.

Наш автор приводит эту космологию света в соответствие с судьбой Израиля.

Подобно тому как мир достиг совершенства только после сотворения Адама, точно так же и человеческая история не будет полной, пока Израиль не выполнит своего предназначения и народы Земли не примут его духовную власть. Земная история Израиля соответствует иерархии души. Авраам бар Хия говорит о том, что имеются

три души или три способности души (он, как кажется, не проводит различия между двумя этими формулировками, одна из которых является платонистской, а другая — аристотелианской).

Две низшие души разделяют судьбу растений и животных и исчезают со смертью каждого индивида. Третья душа, та, что отличает человека от других земных созданий, — душа рациональная; эта душа, наделенная интеллектом, по природе своей вечна, ибо она происходит из горнего мира, как сказано: «...и [Бог] вдунул в лицо его дыхание жизни» [Быт. 2:7]. Она получает награду или наказание в соответствии со своими достоинствами и недостатками. Однако эта чистая душа, которую Бог вдохнул в человека в момент, когда создавал его, была осквернена грехом Адама и погрузилась во тьму двух низших душ. По этой причине она существует только в одном индивиде в каждом поколении — вместо того чтобы пребывать во всех людях. Со времени Потопа чистая душа начала освобождать себя из узилища низших душ и сумела подняться на одну ступень: она уже не погружена в растительную душу, но заключена в животной душе. Но в конце третьей мировой эпохи, то есть третьего дня творения, появился Иаков; он возвестил наступление четвертого дня и стал основателем рода благочестивых и праведных людей, достойных того, чтобы получить душу жизни и образовать народ, которому будет дарована Тора и который благодаря этому сможет привести мир к состоянию совершенства; ибо Тора и Израиль были созданы друг для друга задолго до сотворения мира.

Идея первородного греха, в том виде, в каком мы находим ее у Авраама бар Хии, в зачаточной форме выражена в Талмуде, но там ее присутствие, возможно, объясняется христианским влиянием. Что же касается концепции чистой души, которая передается от поколения к поколению, в каждый момент времени пребывая лишь в одном индивиде, и представления о пятом уровне в иерархии существ, то эти идеи, как показал Ш. Пинес, — исмаилитские, и о них было сказано в связи с Нетанэлем бен ал-Файюми.

Авраам бар Хия отмечал, что, как утверждают философы, существует четыре класса душ, каждый из которых имеет свою посмертную судьбу:

(1) Мудрая и праведная душа возвращается в горний мир и навечно воссоединяется с чистой формой.

(2) Мудрая, но неправедная душа попадает в жар сферы.

(3) Праведная, но невежественная душа реинкарнируется в новое тело, потом в следующее и т. д. — пока не приобретет

знание и не сможет подняться в горний мир. Этой доктрине переселения душ предстояло сыграть важную роль в каббале.

(4) Неправедная и невежественная душа исчезает, подобно низшим душам.

Однако наш автор не разделяет этих философских концепций и заменяет их представлением об иерархии наград и наказаний, носящей сугубо религиозный характер.

Если история освобождения души соответствует истории израильского народа, то объясняется это тем, что длительность существования мира — 7000 лет — делится на семь частей, соответствующих семи дням творения. Более того, каждое из существ, созданных за семь дней творения, символизирует то, что произойдет в соответствующий день прихода Мессии. Каждая эпоха, символизирующая один из дней творения, включает в себя семь поколений, которые тоже символизируют эти семь дней. Бог даровал Тору в конце третьей эпохи, и это событие — дарование Торы — отмечает начало четвертой эпохи; седьмой день, или седьмая эпоха (седьмое тысячелетие), будет Днем Мессии.

Ю. Гутман сравнивает эти идеи с идеями Исидора Севильского, христианского ученого, жившего в седьмом веке в Испании, и указывает, что они вряд ли могут быть еврейскими по происхождению и, возможно, были заимствованы непосредственно у отцов Церкви. Тем не менее, Авраам бар Хия не копирует христианские идеи: он применяет их к истории Израиля и трансформирует в грандиозную картину судьбы своего народа. В действительности автора *Мегиллат ха-Мегалле* занимает в первую очередь эсхатологическая тема. Он хочет определить дату прихода Мессии; в первых трех главах книги он основывает свои расчеты на библейских стихах; в четвертой главе — исключительно на Книге Даниила; в пятой главе он приводит астрологические данные, подтверждающие выводы, сделанные в предыдущих главах.

## Авраам ибн Эзра

Ибн Эзра родился в Туделе в 1089 г. Он был поэтом, грамматиком, комментатором библейских текстов, философом, астрономом, астрологом и врачом. Первую часть своей жизни — до 1140 г. — он провел в Испании, и в этот период дружил с Иосефом ибн Цаддиком,

Авраамом ибн Даудом, Моше ибн Эзрой и Иехудой Галеви, который сопровождал Авраама ибн Эзру во время одного из его африканских путешествий.

Согласно легенде, Ибн Эзра побывал в Египте, а некоторые утверждают, что он добирался до Палестины, Багдада и даже Индии. Бóльшую часть своих сочинений он написал между 1140 и 1146 гг. и в те же годы совершил поездки в Лукку (1145), Мантую (1145–1146) и Верону (1146–1147). Он путешествовал по Провансу, посетил Нарбонн и Безье, а позже Дрё и Руан. Во Франции он сблизился с раббейну Тамом, внуком Раши, а потом отправился в Лондон. В 1161 г. он вновь побывал в Нарбонне и умер в 1164 г., по одним источникам, в Риме, по другим — в Палестине. Его сын Ицхак (видимо, единственный из детей Ибн Эзры, переживший отца) перешел в ислам, как и его учитель Абу-л-Баракат.

Сочинения Ибн Эзры напоминают его жизнь, которая, как мы видели, была достаточно захватывающей и исполненной неожиданностей. Он писал комментарии к Библии, причем почти каждый из них сохранился в двух версиях — краткой и пространной. Эти комментарии приобрели широкую известность. Они написаны на иврите, элегантным стилем, и в них во множестве встречаются каламбуры (Авраам ибн Эзра не может удержаться от игры слов, даже когда речь идет об уважаемых им личностях, например о Саадии). Эти комментарии в силу своего энигматического характера возбуждали любопытство большинства средневековых ученых; Ибн Эзра постоянно намекает на некие «тайны» (философские или астрологические доктрины) и заканчивает каждое из таких высказываний словами: «Пусть тот, кто способен понять, поймет!» Многие комментаторы чувствовали, что способны добраться до скрытого в сочинениях Ибн Эзры смысла, и, желая доказать это, писали комментарии второго порядка, расшифровывающие упомянутые «тайны». Таких вторичных комментариев на библейские комментарии Ибн Эзры сохранилось великое множество. Неоплатоническая струя, явственно ощутимая в работах еврейских философов тринадцатого и четырнадцатого веков, в основном находила выражение в терминах и идеях, заимствованных у Ибн Эзры. Его цитировали почти так же часто, как Маймонида, хотя, если смотреть на вещи с философской точки зрения, его система не стала концептуальной основой для позднейших авторов, а всего лишь служила дополнением аристотелевой схемы.

Помимо библейских комментариев Авраам ибн Эзра писал многочисленные трактаты, в большинстве своем очень короткие, по грамматике, астрологии и математике.

Ибн Эзра, конечно, не был первым, кто ввел философские темы в интерпретацию Писания; в этом смысле он продолжает давнюю традицию аллегорических толкований, которая началась еще до Филона. Его комментарии не относятся к отдельным пассажам, а охватывают все книги Библии; они пользовались огромной популярностью и познакомили образованную публику с некоторыми идеями, которым предстояло оказать стимулирующее воздействие на философскую мысль. Тем не менее, он, в отличие от последователей Маймонида, не подвергался нападкам со стороны ортодоксов, потому что из-за двусмысленности его высказываний их легко можно было интерпретировать и в традиционном духе; кроме того, он не раскрывал «тайны», а лишь намекал на их существование, и эта его сдержанность весьма высоко оценивалась противниками философии.

Кажется очевидным, что идеи Ибн Эзры были достаточно дерзкими. Однако нам трудно судить, насколько далеко эта дерзость простиралась, ибо он никогда не выражался ясно, и в его словах, видимо, усматривали несколько больше смелости, чем он действительно намеревался в них вложить (сказанное в первую очередь относится к вопросу о библейском критицизме). Также и тот факт, что нашего автора хвалил Спиноза, очевидно, заранее настраивал исследователей творчества Ибн Эзры таким образом, что они не были склонны считать его мышление ортодоксальным.

Поскольку Ибн Эзра выражал свои идеи в форме библейских комментариев, попытка дать систематический обзор его мысли была бы ошибкой, даже искажением, ибо предполагала бы кодификацию высказываний, каждое из которых, возможно, относится лишь к тому библейскому пассажу, с коим оно непосредственно связано. Поэтому я не без колебаний решилась изложить эти идеи вне их естественного контекста. Однако достаточно привести перевод короткого отрывка из его комментария на Книгу Бытия 1:1, чтобы читатель понял: последовательно воспроизводить ход рассуждений этого автора в контексте нашей работы невозможно. Мне остается лишь добавить, что следующая далее интерпретация взглядов Ибн Эзры базируется на нескольких комментариях к его сочинениям, написанных в четырнадцатом веке, и прежде всего на одном из них (единственном, который был опубликован целиком) — комментарии Иосефа Тов Элема.

Вот тот отрывок из комментария на Книгу Бытия 1:1, о котором я говорила:

> «В начале сотворил (*бара*) Бог небо и землю». Большинство комментаторов утверждало, что *бара* означает «производить нечто существующее

> из ничего», как сказано в Книге Чисел [16:30]: «А если Господь сотворит необычайное...» Однако они забыли стих: «И сотворил Бог рыб больших...» [Быт. 1:21]; и троекратное [употребление этого глагола] в стихе «И сотворил Бог человека…(и далее)» [Быт. 1:27]; и еще: «Я... творю тьму» [Ис. 45:7]. Тьма — это противоположность свету, который есть «нечто существующее». В грамматическом смысле слово «сотворить» двойственно: одно его значение мы уже видели, а второе, как в стихе «...но он... не преломил с ними хлеба» [2 Цар. 12:17] (во втором случае *алеф* меняется на *хей*: ברה вместо ברא)…и это [второе] значение — «определять, решать, устанавливать точный предел»; и пусть тот, кто способен понять, поймет!

Ибн Эзра доказывает, что глагол *бара* имеет три значения:

(1) Создавать что-то из ничего (как в Книге Чисел 16:30).

(2) Создавать что-то из чего-то другого (как в Книге Бытия 1:21, где речь идет о больших рыбах, которые были сотворены из материи и формы).

(3) Лишать существующую вещь существования (как в Ис. 45:7, где рассказывается о сотворении тьмы, которая есть противоположность свету).

Нет никаких причин, чтобы понимать глагол *бара* в первом стихе Книги Бытия в первом из этих значений. Напротив, глагол *бара* (с *алефом* как третьим согласным) здесь имеет то же значение, что и глагол *бара* (с *хей* как третьим согласным), который означает «вырезать, устанавливать предел» (как во 2 Цар. 12:17).

В библейском описании сотворения мира рассказывается, как Бог определил миру возникновения и уничтожения быть состоящим из четырех первоэлементов, которые в совокупности образуют все, существующее в нашем мире. До акта творения существовали Бог и мир интеллектов, то есть мир вечных сфер и четырех первоэлементов, которые располагались в соответствии со своей природой: так, вода, будучи более легкой, чем земля, полностью ее покрывала. Появление суши и ограничение распространения вод определенными пределами — события, которые противоречат природе первоэлементов, — объясняются творческой волей Бога.

Этот акт творения был осуществлен по повелению Бога, силою кругового движения сфер.

Инструментами для реализации божественного решения служат отделенные интеллекты; именно эти интеллекты создали сферы и передают им божественные повеления, и сферы, то есть неподвижные

звезды и семь планет, управляют нижним миром — но не по своей воле, а в соответствии с порядком, установленным Богом. Истинная религия заключается в осознании того, какое место отведено звездам в естественном порядке, существующем по воле Бога. Идолопоклонство же состоит в том, что к звездам обращаются так, как будто именно они принимают решения; подобная практика противоречит религии и совершенно неэффективна.

«Предначертание звезд», которое управляет естественными законами, по необходимости является абсолютным и неизбежным — во всем, что касается подлунного мира тел. Не только тела, но и их движения и отношения между ними предопределены изначально. Желать изменить предначертание звезд в том, что касается материальных вопросов, таких, как богатство или бедность, совершенно бессмысленно. Тем не менее далее мы увидим, что человек может уклониться от упомянутого предначертания, а кроме того, душа, которая не принадлежит к материальному миру, вообще не подвластна этому абсолютному детерминизму.

Можем ли мы предположить, что интеллекты, которые сформировали горний мир, подчиняющиеся им сферы и четыре первоэлемента, существовавшие еще до акта творения, так же вечны, как Бог? Авраам ибн Эзра часто повторяет, что они не будут иметь конца. Но имели ли они начало? Если вообще применительно к ним можно говорить о начале, то начало это следует понимать не во временном смысле. Они имеют происхождение, ибо имеют причину: все исходит от Бога, и, подобно тому, как последовательность чисел начинается с единицы, которая составляет фундамент числового ряда, но сама не является его частью, Бог есть источник и фундамент как мира ангелов, так и этого, низшего мира.

Рассуждая о Едином, Который в Библии обозначается Тетраграмматоном, Авраам ибн Эзра пользуется уже известными нам терминами: Он существует Сам по Себе и является самодостаточным; Он есть фундамент всех вещей, ибо дает существование всему, что существует; хотя Он близок лишь к миру отдельных интеллектов, о Нем можно сказать, что Он — это все, ибо во всем обнаруживаются проявления Его активности; единица представляет собой источник всех чисел, все они содержат ее и без нее не существуют.

> Теперь обрати внимание на то, что Единица есть основа (*йесод*) всякого счета, но не является счетом; она существует сама по себе и не нуждается в том, что следует за ней. Что же касается счета, то он состоит из единиц... Потому и написано в *Шиур кома* («Измерение Божественного

Тела») [«Божественное Тело» — аллегория макрокосма]: «Рабби Ишмаэль сказал: „Каждый, кто знает меру Творца (*йоцер бе-решит*), воистину будет иметь долю в грядущем мире — я и Акива ручаемся за это". Таким образом, разумеющий человек сможет познать Единого, поскольку Все в Нем, тогда как познание Его в качестве блага в целом недоступно для сотворенного существа... Его связь с благом в целом можно уподобить лицу, в то время как связь сотворенных вещей с Ним можно уподобить спине. Именно это и подразумевают слова: „...ты увидишь Меня со спины"» [Исх. 33:23].

(*Йесод мора* / Изд. М. Крейзнаха, с. 50)

Однако Бог — это также и совокупность славы и ангелов; иначе говоря, формы, когда они пребывают вне тел, не только близки к «Единице», но в определенном смысле сами являются «Единицей». И эти формы содержат в себе весь мир, ибо они — его источник и архетип. И значит, мир в его целостности заключен в Боге.

Пытаясь объяснить взаимоотношения между Богом, миром чистых форм и низшим миром, созданным по подобию мира форм, Авраам ибн Эзра прибегает к понятиям «класс», «род» и «индивид»: все индивиды низшего мира принадлежат к какому-то роду; так, каждая лошадь имеет особые характеристики, относится к определенной породе лошадей, однако род «лошадей», как и род «собак» или «овец», входит в класс «млекопитающих» (или определяется как часть класса «млекопитающих») и характерные признаки этого класса можно обнаружить у каждого из индивидов, относящихся к одному из входящих в него родов. Точно так же обстоит дело и в арифметике: единица, источник неограниченного ряда чисел, потенциально содержит в себе все эти числа и может быть обнаружена в каждом из них. Таким образом, Бог является миром или, точнее, заключает в Себе мир — но только в общем, а не в частностях. Бог знает мир, ибо знает Себя, — знает более полно и более всеохватно, чем если бы Он знал всех бессчетных индивидов и их акциденции. Бог, конечно, знает всех индивидов, но знает именно их родовые, а не индивидуальные качества. Ибн Эзра выражает эту мысль формулой, которую потом будут часто повторять: «Целое [Бог] знает каждую часть с точки зрения целого, а не с точки зрения части» (*Комментарий к Торе*, Быт. 18:21). Эту формулу можно перевести и по-другому: «Зная целое, Он знает [также] все его индивидуальные части, не оставаясь в неведении относительно хотя бы одной из них».

В контексте творения человек занимает привилегированное место, потому что он — единственное из земных созданий, которое

обладает бессмертной душой, схожей с душами ангелов, а также потому, что душа эта может вернуться в мир Единства, из коего она вышла. Духовный путь, который приведет душу к ее источнику, — это, очевидно, путь знания, и, как мы помним, знание несет в себе искупление, спасение.

Поскольку человек является микрокосмом, он может, познавая самого себя, познать весь мир. Тем не менее в другом месте Авраам ибн Эзра утверждает: человек не способен узнать, чтó собой представляет его душа, является ли она субстанцией или акциденцией, умирает ли, покидая тело, и почему она была соединена с телом.

Откровение дается человеку, чтобы утешить его и помочь вернуться к его бессмертному первоистоку, однако оно ни в коей мере не может заменить необходимые для этого возвращения интеллектуальные усилия.

Божественное откровение, ниспосланное человеку, проявляется тремя способами:

— Во-первых, это откровение, содержащееся в Писании, и те законы, которые человек должен знать и соблюдать; в одном из своих комментариев Ибн Эзра утверждает, что все заповеди обязательно должны быть дополнены знанием.

— Во-вторых, это умопостигаемое знание, которое дается всем людям; оно включает в себя нравственные и рациональные принципы, о которых говорил Саадия.

— Третий путь, который ведет к Богу — это пророчество.

В определенном смысле мы вправе сказать, что Ибн Эзра не признает внешнее откровение, а только откровение внутреннее. Даже в духовных видениях с пророком говорит не Бог, а ангел. Может быть, этот ангел, который разговаривает с пророком, есть его — пророка — собственная душа, соединившаяся с чистыми формами. «Мы называем ангела именем Господа по стиху: „...ибо имя Мое в Нем...“» (*Комментарий к Торе*, Исх. 23:21); то есть тот, кто говорит, является человеком и тот, кто слушает, тоже является человеком — зная науку о душе, можно все это понять так, что в подобных видéниях тел вообще нет и ничто даже не напоминает тело. Это хорошо известная неоплатоническая тема, особенно ярко представленная у Авиценны, который утверждал, что душа имеет два лица: одно, обращенное кверху, к Богу; другое, склоненное вниз, напоминает сей мир.

Что касается Моисея, то Авраам ибн Эзра, как кажется, считал его не человеком и даже не пророком, а чистой формой, очень близкой

к Богу, и полагал, что Моисей получил откровение непосредственно от Бога, а не через посредство близких к Богу форм. По мнению Ибн 'Эзры, во время Откровения на горе Синай такого рода прямое общение с Богом было доступно для всего израильского народа.

Вот комментарий стиха: «Моисей сказал Господу: вот, Ты говоришь мне...» (Исх. 33:12), который приводит Моше Нарбони со ссылкой на Ибн Эзру:

> День, когда Моисей увидел то, что желал [увидеть], был для него тем же, чем день дарования Торы был для Израиля. Ни один человек до или после него никогда не достигал его уровня и его мудрости... Говорит Авраам, автор: «Я уже объяснял, что славное имя, которое не произносится так, как написано, обозначает сущность [Бога], а сия сущность есть слава... И так ты обнаружишь, что „Единый" это „Все" — в этом тайна молитв и восхвалений, и смысл стиха „И покажу Мое величие и святость Мою" [Иез. 38:23], и также [смысл стиха] „...в тебе Я прославлюсь" [Ис. 49:3]. Воистину Единый не имеет образа. Он подобен универсальному аспекту всех образов, ибо они происходят от Него... Моисей мог знать и видеть очами своего разума, каким образом создания соединены с Создателем, однако пути Славы таковы, что ни одно сотворенное существо не способно познать Его. Это и подразумевается в [стихе]: „...человек не может увидеть Меня и остаться в живых" [Исх. 33:20]; [то есть: это невозможно,] пока душа еще пребывает с телом, тогда как после смерти душа разумного человека достигнет уровня более высокого, нежели тот, что был доступен ей при его жизни. Моисей стал [существом] универсальным. Поэтому Бог и сказал: „Я знаю тебя по имени" [Исх. 33:17]; ибо Он один знает частности и их части в универсальном аспекте. Самый благородный на земле — человек; ...самые благородные из людей — израильтяне; ...Это и имеется в виду в [стихе]: „...сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему" [Быт. 1:26]». И далее он [Ибн Эзра] сказал следующее: «И рука [Бога] была как прикрытие, как когда человек прикрывает глаза свои ладонью от солнца, чтобы душа не отделилась от его тела*. „...ты увидишь Меня сзади" [Исх. 33:23]: это потому, что Он есть все, и слава Его наполняет собою все, и все от Него, и все есть образ Всеохватного. И именно это имеется в виду в [стихе]: „...и образ Господа он видит" [Числ. 12:8]».
>
> (Моше Нарбони. *Иггерет Шиур кома* / Изд. Альтмана, с. 266–270)**

---

* Имеется в виду стих: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою моею, доколе не пройду» (Исх. 33:22).

** Текст этого произведения Нарбони с англ. пер. опубликованы А. Альтманом в его статье: *«Iggeret Shiur Qoma:* Moses Narboni's Epistole in Shi'ur Qoma» // A. Altmann. *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 225–288.

Тем не менее во время Откровения на горе Синай и других пророчеств имели место визуальные и слуховые феномены. По-видимому, их можно объяснить, только допустив возможность чуда.

Мирские события регулируются естественными законами и зависят от движения звезд. Когда Бог вмешивается в ход этих естественных событий, появляются знамения и случаются чудеса. Авраам ибн Эзра часто говорит о своей вере в чудеса и спорит с философами, которые их не признают. Его аргументы таковы. Поскольку мы не знаем всех естественных законов, как мы можем знать, что относится к сфере сверхъестественного? Если звезды определяют то, чтó происходит в этом мире, то сами они получают свое существование и его законы от созданий, близких к Богу, каковые создания, в свою очередь, лишь исполняют Божественную волю. Следовательно, Бог может вмешиваться в последовательность естественных причин в соответствии со Своей Волей.

Чудеса может творить не только Бог. Пророк, если он достиг совершенства и присоединился к чистым формам, понимает звезды в их причинной обусловленности и в определенных специфических обстоятельствах может на них воздействовать, правда, не в том, что касается его собственной судьбы и судеб его близких (далее мы увидим, что он все-таки способен отчасти повлиять на свою судьбу — если не в позитивном, то, по крайней мере, в негативном смысле); когда же речь идет о судьбе народа, то он может воздействовать на движение звезд в том направлении, в каком пожелает, ибо, когда очистившийся человек присоединяется к небесному миру, он становится существом, более высоким по рангу и более могущественным, чем материальные звезды.

Иосеф Тов Элем в своем комментарии к комментариям Ибн Эзры, излагая эту теорию, подразделяет всех мудрецов на три группы, или уровня:

- Те, что могут влиять на природу в низшем мире, используя ее законы.
- Те, что могут влиять на ход вещей в этом мире, используя (ибо знают их) небесные законы.
- Те, что знают тайны горнего мира и могут творить в этом мире чудеса, выходящие за пределы естественных законов (как земных, так и небесных).

Третий уровень — это уровень пророков. Мудрецы, относящиеся к первой и второй группам, — это, соответственно, знатоки естественных наук и астрологи, которые не только знают естественные и небесные законы, но и умеют их применять.

Предположим, астролог знает, чтó должно случиться в соответствии с предначертанием звезд; он не в силах изменить это предначертание, но может принять необходимые меры. Так, когда лошади мчатся галопом по дороге, они затопчут слепого, тогда как человек зрячий вовремя отпрыгнет в сторону. Как и Авраам бар Хия, Ибн Эзра ссылается в качестве примера на профилактическую медицину. Лучше заранее принять меры предосторожности против неблагоприятного влияния небесных тел — подобно тому, как человек воздерживается от вредной пищи.

Известно, что каждой страной и каждым народом управляет своя звезда и что каждая из этих звезд обладает специфическим характером и имеет особые законы.

Израиль и земля Израиля находятся под властью планеты Сатурн, которую Авраам ибн Эзра описывает следующим образом:

> Сатурн — холодный и сухой; его природа весьма пагубна; он означает уничтожение, распад, смерть, бедствия, рыдания, скорбь, жалобы и [всякие] древние вещи. Что касается человеческой активности, то он контролирует разум, а область его господства распространяется на первую зону, то есть на Индию. Группа его подданных включает мавров, евреев, уроженцев Берберии [или: варварских стран], собрание всех старейшин, землепашцев и строителей, дубильщиков, чистильщиков выгребных ям, слуг, изгоев, разбойников, копателей колодцев и могил, а также тех, кто занимается продажей погребальных покровов. К его земным минералам относятся темный свинец, ржавое железо, черные камни, все виды черного мрамора, магнит и все тяжелые темные камни. Его пределы на земле — это пещеры, колодцы, тюрьмы, все темные необитаемые места и кладбища. В числе диких животных, находящихся под его влиянием, — слоны, верблюды и все большие уродливые звери, такие, как кабаны, медведи, обезьяны, черные собаки и черные кошки. Среди подлежащих его влиянию птиц — все птицы с длинными шеями, такие, как страус, орел, гриф, все птицы с ужасными голосами, такие, как ворон и сова, и все птицы, которые выглядят черными. Из ползающих по земле тварей он владычествует над блохами, вшами, мухами, мышами и всеми тварями, копошащимися в земле, которые являются вредными и ядовитыми. Что касается деревьев, то сфере его влияния принадлежит всякое дерево с чернильными орешками, рожковое дерево, трагакант, известный как *балот*,

мушмула*, всякое дерево с ранящими колючками, которое не приносит плодов, а также чечевица и просо. Его лекарственные растения — это кактус, именуемый алоэ, миробаланы**, *альбалилег* и *альмалег*, которые похожи на чернослив, доставляемый из Индии, а также все растения, производящие смертоносный яд, все горькие растения, такие, как полынь, и вообще все черные растения. Его естество — холодное и сухое, его вкус — едкий, вяжущий язык, неприятный; его запах — зловонный. Его виды пряностей — это *алькасат*, называемый также *кинамоном*, то есть стручки или кора коричных деревьев, ароматический лавр и *альмаха*, или камедь. Принадлежащие ему одеяния — это плащи, шерстяные одежды, покрывала и все тяжелые облачения. Подвластная ему часть человеческой натуры — это мыслительные способности, немногословие, коварство; стремление держаться в стороне от людей, умение властвовать над ними, завоевывать и грабить; способность впадать в гнев, настаивать на своем, логически связывать различные идеи; знание тайн, поклонение Господу, унижение ближних, непостоянство; склонность поддаваться страху, беспокоиться и желать, постоянно обманывать с малой выгодой для себя, но нанося большой вред окружающим; предрасположенность к тому, чтобы пахать и возделывать землю, строить, извлекать руды металлов, искать спрятанные сокровища и копать, размышлять о смерти и о любых других вещах, имеющих многолетнюю историю. Он покровительствует любому занятию, которое требует большой работы, но мало вознаграждает за затраченные усилия, в том числе всем занятиям подневольных работников, таким, как труд в каменоломне, чистка резервуаров, вообще любая грязная работа. Он [Сатурн] символизирует отцов, прадедов, умерших, слезы, разлуку, странствия, бедность, нужду, унижение, дальние и скверные дороги, на которых подстерегает опасность, отсутствие успеха в каких бы то ни было начинаниях.

(*Сефер решит хохма* / Изд. Ф. Кантеры, с. XLIII)***

Сам Бог даровал нам ряд позитивных заповедей, чтобы оградить нас от влияния Сатурна и других вредоносных планет и чтобы

* Чернильные орешки образуются на ветвях и листьях некоторых видов дуба и сумаха, используются для дубления кожи и получения фармацевтических вяжущих средств; бобы рожкового дерева, заключенные в коричневые стручки, используют в пищу; трагакант — колючий кустарник семейства бобовых, в его древесине содержится камедь; мушмула — дерево или кустарник семейства розоцветных с колючими побегами, крупными белыми цветами, съедобными плодами.

** Миробаланы — плоды (желуди) дерева *Terminlia chebula* из семейства комбретовых, родом из Индии; используется для дубления кож и получения черной краски.

*** Изд. Ф. Кантеры, перепечатано в: *The Beginning of Wisdom, an Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra* . Англ. пер. Р. Леви см.: *ibid.*, pp. 193–194.

мы могли с наибольшей пользой для себя использовать влияние планет благотворных. Божественные заповеди основаны на трех принципах:

(1) Соблюдения условий, которые позволяют воспринимать благотворные влияния.

(2) Принесения жертвы «злу», когда зло обусловлено природой астрального тела, — с тем, чтобы избежать большего зла.

(3) Привлечения силы высших созданий.

К заповедям первой группы относятся положения о жертвоприношениях. Бог, будучи совершенным, не нуждается в жертвоприношениях; если Он тем не менее повелел приносить жертвы, на то существует жизненно-важная причина: еврейский народ должен действовать в соответствии с характером звезды, которая властвует над Землей Израиля. Если народ не будет подчиняться этим небесным законам и перестанет приносить должные жертвы, Земля Израиля отвергнет тех, кто на ней живет. Если нарушать брачные запреты, которые содержатся в Торе, это приведет к тому же плачевному результату. В Арам-Нахараим, в Месопотамии, Иаков мог жениться на двух сестрах, а Амрам в Египте женился на своей тетке*, и они оба не нарушили закона чистоты — тогда как в Земле Израиля такого рода брачные союзы абсолютно запрещены.

Некоторые жертвоприношения связаны со вторым принципом. Так, козел отпущения, которого в Йом-Киппур (День искупления) изгоняли в пустыню, уносил на себе грехи Израиля и должен был утишить гнев Марса, владычествующего над козлами и демонами. Этот второй принцип также является одной из причин совершения обряда обрезания. Согласно предначертанию звезд, каждый человек из народа Израиля должен пролить свою кровь; давая планете Марс приемлемую замену, кровь обрезания, евреи избегают насильственной смерти.

Третий принцип является более сложным и более таинственным, потому что, как совершенно очевидно, он предполагает использование магии. Привлекать в помощь себе силы высших созданий — это позитивный акт, однако в Библии магия однозначно запрещена. Идолы (*терафим*), которые Рахиль украла у отца своего Лавана**, несомненно, нужны были ей для того, чтобы привлечь благотворную силу звезд, и это ее намерение явно осуждается. Тем не менее изображения

* См.: Быт. 6:20.

** См.: Быт. 31:34.

херувимов в Храме*, по-видимому, тоже должны были привлекать эту благотворную силу. Вообще же, утверждает Ибн Эзра, Израиль не нуждается в использовании запрещенных магических средств: ведь они запрещены именно потому, что Израилю были даны божественные заповеди и возможность непосредственного общения с Богом, а эти средства, что очевидно, несравненно более эффективны.

Мы должны отметить, что Ибн Эзра объясняет заповеди не только астрологическими соображениями; по его мнению, каждая заповедь имеет несколько причин и мотивировок. Я достаточно подробно рассмотрела этот аспект его интерпретации Писания потому, что хотела показать важность астрологических идей в теологической мысли Ибн Эзры — обстоятельство, которому историки философии до сих пор не уделяли должного внимания. Более того, когда в еврейской мысли господствующее место заняла философия Моше бен Маймона, именно обращение к этим астрологическим идеям позволяло философам тринадцатого, четырнадцатого, пятнадцатого веков придавать более человечный и слегка таинственный характер чисто научной мысли Маймонида. Однако прежде чем мы перейдем к обсуждению аристотелизма, нам предстоит рассмотреть философские идеи Иехуды Галеви и Абу-л-Бараката.

* См.: 3 Цар. 6:23–29.

# ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

# Иехуда Галеви и Абу-л-Баракат

## Иехуда Галеви

Иехуда Галеви родился в Туделе, не позднее 1075 г. Он происходил из богатого семейства, получил хорошее арабское и еврейское образование и еще молодым человеком перебрался в Гранаду, побывав по пути в Андалусии и Кордове, где выиграл поэтическое состязание. В тот период он познакомился с Моше ибн Эзрой и другими великими поэтами Гранады, Севильи и Сарагосы. Положение евреев ухудшилось при Альморавидах, которые завоевали Андалусию после 1090 г., и Галеви покинул Гранаду. На протяжении последующих двадцати лет он странствовал по христианской Испании, переезжая из города в город и встречаясь с учеными, поэтами и вельможами. В Толедо он занялся врачебной практикой и оставался там, пока не был убит его покровитель, Шломо ибн Фарузиэль, придворный Альфонса VI Кастильского. Вернувшись в мусульманскую Испанию, Галеви посетил Кордову, Гранаду и Альмерию. Вместе с Авраамом ибн Эзрой, своим близким другом, он совершил путешествие в Северную Африку.

Решение Галеви отправиться в *Эрец Исраэль* (Земля Израиля) было плодом долгих размышлений о судьбах еврейского народа, и в *Кузари* излагаются причины, побудившие его сделать такой выбор. Тогда же он написал стихи о своей любви к Сиону, которые относятся к числу прекраснейших произведений еврейской литературы. В 1140 г. он прибыл в Александрию, где его приняли как почетного гостя. По прошествии четырех месяцев он отплыл к Святой Земле, но, прибыв туда, через несколько недель умер. Мы не знаем, довелось ли ему увидеть Иерусалим, который он воспевал в своих стихах с такой верой и надеждой.

Иехуда Галеви создал много поэтических произведений на иврите, посвященных как светским, так и религиозным темам. Его философский труд был написан на арабском языке и переведен на иврит Иехудой ибн Тиббоном в 1167 г.; с тех пор и до сего дня эту книгу не переставали читать, комментировать и цитировать*.

Начиная с двенадцатого века она известна под названием *Сефер ха-кузари* («Книга хазара»), и в письме автора, обнаруженном в Каирской генизе, она уже упоминается под этим заглавием. Ее полное арабское название — *Китаб ал-худжджа в-ад-далил фи наср ад-дин аз-залил* («Книга доказательств и доводов в защиту униженной веры»). В том же письме Иехуда Галеви утверждает, что написал книгу, дабы опровергнуть учение караимов. Действительно, в Испании двенадцатого века эта секта представляла вполне реальную опасность, и одно время даже казалось, что караимы могут одержать победу над раббанитами. Караимы изредка упоминаются в тексте, однако — по крайней мере, у меня — не создается впечатления, что они занимают важное место в книге.

Название *Кузари* отражает содержание книги. В ней идет речь об обращении в раввинистическую иудейскую веру царя хазаров. Это, конечно, литературный вымысел, однако он основан на исторических фактах, ибо кочевые еврейские племена между седьмым и десятым веками имели свое независимое государство. В десятом веке Хасдай ибн Шапрут вел переписку с царем (каганом) хазаров, и Иехуда Галеви, весьма вероятно, имел доступ также к другим документам, которые до нас не дошли. Рассказ об обращении правителя кочевого племени в какую-то конкретную религию — в данном случае иудейскую, — после того как он ознакомился с различными религиями, побеседовав с представляющими их мудрецами, сам по себе весьма близок к определенным историческим фактам: ведь сохранились очень похожие свидетельства о том, как эмиссары византийских императоров обращали в христианство славянские народы. Кроме того, публичные дискуссии между представителями различных религий в средние века были обычным явлением. В первой книге *Кузари* мы находим экспозиции различных доктрин: философской, христианской, мусульманской и, наконец, иудейской. Хазарский каган принимает решение о поиске истинной религии, после того как неоднократно видит один и тот же сон:

---

* В переводе на русский язык книга была издана в Иерусалиме в 1980 г. Перевод для русского издания сделан с арабского оригинала по изданию: *Kitāb al-Radd wa-'l Dalīl fī 'l-Din al-Dhalīl* (арабская версия *Кузари*) / Крит. изд. Д. Баннета и Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1977.

> Он много раз видел сон: ангел обращался к нему, говоря: «Твое намерение угодно Богу, но твои действия неугодны». Дело в том, что он чрезвычайно ревностно исполнял обряды хазарской веры — вплоть до того, что лично служил в святилище и приносил жертвы с намерением, которое было искренним и чистым. Тем не менее каждый раз, когда он старался наилучшим образом исполнить эти действия, ночью к нему являлся ангел и говорил: «Твое намерение угодно Богу, но твои действия неугодны».
>
> (*Кузари* I, 1)

Итак, спор между различными религиями ведется на уровне религиозного действия. Бог ждет от человека именно религиозного акта, а не интеллектуального или нравственного и выражает Свою Волю через ангела. Уже в самых первых строках Иехуда Галеви выделяет как очевидные некоторые моменты:

(1) Бог явно требует от человека определенных действий.

(2) Он сообщает человеку Свою Волю через посредство сновидения, которое является «истинным», а не обманным.

(3) Одного только чистого намерения недостаточно; Бог требует от человека действий.

Философская доктрина, которую я излагала во Введении, явно не могла удовлетворить хазарского кагана. Бог философов, будучи совершенным, знает лишь Самого Себя; Он один является совершенным, тогда как всякое знание, внешнее по отношению к Нему, возникает из отсутствия чего-то, из потребности в чем-то. По мнению некоторых комментаторов-аристотелианцев, Бог знает также законы природы, ибо Сам является их причиной, однако Он не знает ни отдельных индивидов, ни деталей устройства несовершенного мира тел. Как мог бы такой Бог потребовать от правителя хазаров тех или иных действий, если Он даже не знает о существовании этого правителя?

Далее в своей речи философ объясняет, что́ подразумевается под «Божьей волей»: это способ формулировать, выражать что-то иное, помимо собственной сущности Бога, — а именно отношения между Богом и миром. От Бога неизбежно и вечно эманирует серия причин, которые и производят материальную Вселенную; Активный Интеллект, занимающий низшую ступень в иерархии отделенных интеллектов, распоряжается судьбами низшего мира, но при этом не знает индивидов как индивидов. Человек представляет собой продукт смешения различных качеств; если

смесь окажется несовершенной, он будет близок к животным, если совершенной — будет, потенциально, обладать интеллектом, который сможет актуализировать, ведя нравственный образ жизни и изучая науки. Тогда он уподобится Активному Интеллекту и сольется с ним. Человеческая душа может обрести бессмертие, только утратив всякую индивидуальность и превратившись в знание, общее для всех людей и для Активного Интеллекта.

Иехуда Галеви излагает здесь доктрину определенного направления андалусского аристотелизма; его современник, мусульманский философ Ибн Баджа, говорил о единстве душ, соединившихся с Активным Интеллектом, то есть о совокупности человеческих интеллектов, которые перешли от потенциальности к актуальности, обретя вечное знание общих законов природы.

Для философа из *Кузари* ни одна религия не превосходит другую, поскольку религии не имеют ничего общего со знанием, которое есть конечная цель человеческой жизни; религия — это политический закон, позволяющий организовать человеческое общество таким образом, чтобы совершенный человек, философ, мог жить в нем и добиваться своей конечной цели: слияния с Активным Интеллектом.

На это Хазар отвечает:

> Твое утверждение убедительно, но оно не соответствует моему вопросу, ибо я знаю, что моя душа чиста... Несомненно, имеются действия, которые угодны [Богу] сами по себе, а не потому, что за ними стоит определенная мысль.
>
> (I, 2)

> Тогда Хазар сказал себе: «Я расспрошу христиан и мусульман, ибо действия либо тех, либо других, несомненно угодны [Господу]. Что же касается евреев, то достаточно и очевидного: их униженности, их малочисленности и всеобщей ненависти к ним».
>
> (I, 4)

Речь, которую произносит христианский ученый, можно разделить на две части:

(1) Он заявляет, что верует в вечного Бога, Который создал мир за шесть дней, знает каждого человека и предвидит будущее; короче говоря, христианин верует во все, что написано в Торе.

(2) Христиане являются законными наследниками израильтян, ибо Божественная сущность воплотилась в Иисуса, единого

в трех лицах: Отца, Сына и Святого Духа*. Христиане не упразднили законы, открытые народу Израиля, но продолжают их изучать и довели их до совершенства.

На это хазарский правитель отвечает, что логика не позволяет принять подобные утверждения; между столь неправдоподобными доктринами и повседневным опытом должна существовать логическая связь, однако он таковой не видит — быть может, потому, что эти вещи для него новы, они не были ему знакомы с детства. Как бы то ни было, царь решает продолжить свои поиски и обращается к мусульманскому ученому, вероятно мутазилиту, который рассказывает ему об абсолютной бестелесности Бога и об откровении, дарованном Мухаммаду, последнему из пророков (именуемому «печатью пророков»). Доказательство этого откровения — Коран, живое знамение, указывающее на связь между Богом и Его пророком.

На это каган отвечает:

> Тем не менее, даже если ваша книга является чудом, она написана по-арабски, и чужеземцы, подобные мне, не смогут распознать ее чудесную и удивительную природу. Если ее будут читать для меня вслух, я не отличу ее от любых других слов, произнесенных по-арабски.
>
> (I, 6)

Иными словами, чтобы заставить человека признать такой маловправдоподобный факт, как непосредственное общение Бога с существом из плоти и крови, требуются более убедительные, более очевидные, более общедоступные доказательства, нежели приведенные выше. В словах кагана звучит отголосок давнего спора, начало которого, по-видимому, относится к первым векам христианской эры: языческие философы не принимали христианские теории воплощения Бога в человека и пророчества. Разумеется, они признавали наличие посредников между Богом и человеком, однако такими посредниками, по их мнению, могли быть только высшие создания — интеллекты или сферы.

Мусульманский ученый, как до него христианин, тоже говорит о знамениях и чудесах — тех же самых, которые Бог совершал для народа Израиля, которые признают все люди и в которых никто

* В большинстве изданий *Кузари*, например в венском, где текст сопровождается превосходными комментариями, по требованию цензуры в этот раздел были внесены изменения: слово «христиане» повсюду заменено на «персы», а весь пассаж об Иисусе пропущен. — *К.С.*

никогда не сомневался. Поэтому каган находит необходимым расспросить и иудейского ученого. На вопрос кагана мудрый раввин отвечает:

> Я верую в Бога Авраама, Исаака и Израиля, Который вывел сынов Израиля из Египта с помощью знамений и чудес, заботился о них в пустыне и даровал им землю Ханаанскую после того, как они чудесным образом переправились через море и пересекли Иордан. Он послал Моисея со Своим религиозным Законом и после него еще тысячи пророков, которые подтвердили Его Закон, давая обещания блага тем, кто соблюдает его, и угрожая тем, кто его преступает. Мы веруем в то, что содержится в Торе, но эта история — длинная.
>
> (I, 11)

Итак, раввин говорит о своей вере в национального Бога, Который вмешивается в историю, чтобы спасти избранный Им народ, — и предубеждение кагана против иудеев как будто бы оправдывается:

> Я не собирался расспрашивать евреев, потому что знаю о том, что их традиция прервалась, и знаю о слабости их воззрений, ибо беды не позволили им сохранить достоинство. Почему ты, иудей, не сказал, что веруешь в Творца мира, его Устроителя и Правителя, в Того, Кто создал тебя и позаботился о тебе? Почему ты не сказал других подобных вещей, которые значимы для любого верующего? Ведь даже правду и справедливость люди ищут лишь потому, что желают подражать Творцу в Его премудрости и справедливости.
>
> (I, 12)

Каган спрашивает, как можно не сказать прежде всего о Боге, Который создал землю и небеса, Боге, Который является общим для всех людей, а вместо этого говорить о Боге, связанном с одним определенным народом.

Мы сталкиваемся здесь с удивительно лаконичной формулировкой проблемы противостояния универсализма и партикуляризма — проблемы, которая все еще существует и, может быть, еще более обострилась в наши дни, когда постоянно возрастает число народов, переживающих процесс пробуждения национального сознания. Должны ли люди искать то, что является общим для всего человечества, или культивировать национальные различия? Евреев всегда обвиняли — и это обвинение, очевидно, было одним из источников антисемитизма — в том, что они отличаются от других людей и находят удовлетворение в своей непохожести на других; хазарский правитель выразил эту мысль так: вы заявляете о своей вере в национального Бога, потому что ваше

жалкое положение не позволяет вам воспринимать мир в его целостности, в его универсальном величии. Однако эта критика не смущает раввина. Он отвечает, что универсальный Бог, о Котором говорит каган, есть Бог интеллекта, философии, а интеллект не может реально привести человека к Богу — это доказывается тем, что философы не способны прийти к единому мнению ни относительно практических действий, ни относительно теорий. Не существует доказательств, подтверждающих, что одна теория ближе к истине, чем другая; все эти теории — не более чем гипотезы, иногда правильные, а иногда ложные, и диспуты между философами убедительным образом показывают, что дело обстоит именно так. Раввин начинает рассказывать кагану о другом, ведущем к Богу, пути, более надежном, чем философия, — о пути пророков. Это нельзя назвать критикой философии — речь, скорее идет о включении философии в иную, превосходящую ее систему. Это очень радикальная позиция. Мы видели, что в основе всей философии лежит аксиома, согласно которой именно рациональная мысль делает человека человеком; она, рациональная мысль, отличает человека от животных и позволяет ему вступать в контакт с Богом, ибо является «божественной» частью человеческого существа. Таким образом, поставить какую-то иную способность выше способности рационально мыслить — это значит лишить философию ее *raison d'être**, и в этом смысле Иехуда Галеви действительно отрицает философию или, точнее, аристотелеву теологию и метафизику, ибо этой метафизике, основанной на гипотезах и неспособной привести к точному знанию, он противопоставляет математическую науку, истины которой универсальны и признаются всеми. Однако давайте вернемся к диалогу между правителем хазаров и раввином. Раввин собирается объяснить кагану, почему он начал свою речь с заявления о вере в Бога Израиля. Он поступил так потому, что существование Бога Израиля и Его участие в истории этого народа «доказаны»; то и другое было засвидетельствовано не только народом Израиля, но и египтянами, и никто никогда не выражал ни малейшего сомнения по этому поводу. Несомненная истина, то очевидное доказательство, с которого могут начаться поиски Бога, — это связь Бога с Израилем, Божественный характер упомянутого народа и его Закона. Тут каган заявляет, что, если это действительно так, значит, откровение Божье досталось в удел исключительно израильскому народу, и неевреи не могут приобщиться к этому откровению. Раввин отвечает, что дело действительно обстоит именно так: даже обратившийся в иудаизм нееврей не может

* Здесь: оправдания, смысла существования (*фр.*).

находиться на том же уровне, что израильтянин, то есть не может обладать пророческим даром. Это серьезное утверждение, и следует отметить, что, хотя в раввинистической традиции имеется тенденция, представители которой разделяют данное мнение Иехуды Галеви, все же большинство раввинов всегда настаивало на абсолютном равенстве людей, перешедших в иудаизм, и израильтян по рождению; здесь, как и в других вопросах, автор выбирает самую партикуляристскую интерпретацию.

Каган, что вполне естественно, не удовлетворяется этим ответом и в довольно холодном тоне предлагает раввину продолжить его речь. Раввин напоминает об иерархии сотворенных созданий — минералов, растений, животных, людей — и просит кагана ответить на вопрос: имеются ли создания более высокого уровня, чем человеческие существа, или лестница сотворенных созданий заканчивается на человеке? Каган полагает, что мудрецы являются более выдающимися личностями, чем другие люди; однако раввин возражает ему, уточняя, что имел в виду не разницу в достоинствах внутри одного класса, а разницу такого рода, что существует между растениями и животными или между животными и людьми; тогда каган, конечно, отвечает, что, как ему кажется, среди телесных созданий нет ни одного более возвышенного, чем человек.

После этого мудрец говорит:

> Я имею в виду ступень, которая предполагает существенные отличия тех, кто на ней находится, — такие, как отличия растений от неодушевленных тел и отличия людей от животных. Различиям же в большую или меньшую сторону нет конца, потому что они акцидентальны. Это по сути не есть новая ступень.
>
> Хазар сказал: Тогда, значит, среди объектов чувственного восприятия нет ступени выше той, на которой находится человек.
>
> Мудрец сказал: А что, если мы обнаружим человека, который входит в огонь, а тот не причиняет ему боли; который подолгу не вкушает пищи и не испытывает голода; чье лицо освещено светом, не переносимым для человеческого взгляда; который не болеет и не стареет, но, достигнув своего срока, умирает добровольно, как тот, кто в определенный день и час устраивается на своем ложе и засыпает; и вдобавок знает тайное из того, что было и что будет, — разве это не будет ступень, существенно отличная от ступени людей?
>
> Хазар сказал: Скорее эта ступень Божественная, ангельская, если она вообще существует. Она относится к сфере *амр илахи*, но не рациональная, не психическая и не природная.
>
> (I, 39–42)

Арабское выражение *амр илахи** (точная транскрипция — *'амр илахи*) не поддается однозначному переводу; оно включает в себя идею «слова», но также «вещи». *Амр илахи* — центральное понятие в теологической мысли Иехуды Галеви, и я в дальнейшем буду пользоваться арабским термином, чтобы сохранить многочисленные значения, которые это слово обретает в сочинении Галеви и в его системе.

Однако продолжим анализ первой книги. Рассказав о существовании класса пророков, превосходящих обычных людей, раввин объясняет кагану, что все люди признают определенный набор истин, которые базируются на истории этих пророков, передававших из поколения в поколение Божественную искру. Три факта, согласно раввину, доказывают подлинность библейского повествования и библейской хронологии:

(1) Человеческие языки имеют общие черты и различия, что можно объяснить только историей Вавилонской башни и смешения языков.

(2) У всех народов неделя состоит из семи дней, тогда как могла бы состоять из любого произвольного числа дней.

(3) Десятичная система счисления также используется повсюду.

> Хазар спросил: Неужели на твоей вере не сказывается то, что передают от жителей Индии, будто у них есть древние памятники и здания, возраст которых, как они утверждают, тысячи тысяч лет?
>
> Мудрец сказал: Это действительно могло бы сказаться на моей вере, если бы было надежно доказанным убеждением или содержалось бы в книге, которую большинство людей единодушно признает вместе с ее хронологией. Однако это не так. Они — народ заброшенный, у них нет ничего, твердо выверенного. Они вызывают гнев приверженцев различных религий подобными речами и возмущают их своими идолами, талисманами и фокусами. Они убеждают, будто все это им помогает, и насмехаются над теми, кто говорит, что имеет Писание от Бога. Кроме того, есть немногие книги, сочиненные отдельными людьми, с помощью которых они обманывают людей близоруких. Например, книги астрологов, в которых упоминаются даты, исчисляемые десятками тысяч лет, или такие, как «Книга набатейского земледелия», где упомянуты Ианбушад, Сагрит, и Дуани. Там утверждается, будто они жили до Адама, и будто Ианбушад был учителем Адама, и прочие подобные вещи.
>
> Хазар сказал: Ладно. Допустим, я полемизировал с тобой, сославшись на народ темный, на племя, которое в словах не имеет согласья.

---

* Букв. перевод: «Божественное повеление» или «Божественное дело».

Поэтому твой ответ попал точно в цель. Однако что ты скажешь о философах, людях, привыкших исследовать и выверять? Ведь они все признали вечность и безначальность мира. А это предполагает уже не десятки тысяч, а бесконечность.

Мудрец сказал: Философов извиняет то, что они представляют собой племя, которое не унаследовало ни знаний, ни веры, ибо они — греки, а греки суть сыновья Иафета, живущие на севере. Знание же, унаследованное от Адама, — а именно это знание подкрепляется *амр илахи*, — существует только среди потомков Сима, лучшего из сынов Ноя. Знание пребывало и пребывает в этом лучшем потомстве Адама, а в Грецию знание пришло лишь тогда, когда они [греки] начали одерживать верх. Знание было передано им из Персии, в Персию же оно попало от халдеев. Тогда-то и расцвели знаменитые философы этой державы — не раньше и не позже. С тех пор как власть перешла к римлянам [по-арабски *ал-рум*; возможно, имеются в виду византийцы], среди них более не появлялся ни один знаменитый философ.

Хазар спросил: Значит ли это, что аристотелева наука не заслуживает доверия?

Мудрец ответил: Да. Он [Аристотель] слишком напряг свой разум и свою мысль, ибо не имел традиции, основанной на достоверном источнике. Так, он думал о начале мира и его конце. Для него было так же трудно представить мысленно начало [мира], как и вечность, но, опираясь лишь на свою мысль, он предпочел цепочку аргументов в пользу вечности. Однако он и не подумал задаться вопросами, когда жили те, кто существовал до него, или каковы были родословия людей. Если бы этот философ был из народа, унаследовавшего данные общепринятого и общеизвестного предания, которое он не мог бы отвергнуть, тогда он наверняка использовал бы свои аналогии [по-арабски: *кийасатихи*; возможно, это слово следует переводить как «силлогизмы»] и доказательства для утверждения сотворенности, несмотря на трудность этой задачи, — вместо того чтобы доказывать вечность, которую гораздо труднее принять.

Хазар спросил: А среди доказательств есть предпочтительные?

Мудрец сказал: А кто может снабдить нас доказательствами по этому вопросу? Упаси Боже, чтобы религиозный Закон касался чего-либо, отвергаемого чувствами или доказательством! Тем не менее он [Закон] сообщает нам о чудесах и о нарушении обычного хода вещей посредством созидания нового или превращения одного в другое, чтобы доказать существование Созидателя мира и Его способность делать все, что Он пожелает, когда Он того пожелает. Вопрос о вечности и сотворенности — вопрос темный, а доказательства в пользу той и другой концепции уравновешивают друг друга. В этой ситуации традиция, которая

передается от Адама, Ноя и Моисея (мир да пребудет с ними!) и основана на пророчестве, более достойном доверия, нежели рациональные соображения, склоняет чашу весов в пользу сотворенности мира. И даже если соблюдающий Закон окажется вынужденным уступить и признать существование вечной первоматерии и многих миров, предшествовавших нашему миру, это нисколько не опровергает его убеждение, что наш мир был сотворен в определенное время и что первыми людьми в нем были Адам и Ева.

(I, 60–67)

Достаточно заменить выражение «аристотелева наука» на слова «современная наука», чтобы этот пассаж приобрел весьма современное звучание. В нем упоминаются исторические свидетельства, которые противоречат библейской традиции (и которые скорее просто отбрасываются, чем опровергаются), а также содержится мысль об относительности — но в то же время и важности — физических теорий.

Самое главное — это не история или физика, аристотелева или неаристотелева, а вера в «существование Творца и Его способность делать все, что Он пожелает, когда Он того пожелает». Подвергнув критике философскую концепцию природы, приверженцы которой приписывают природе атрибуты Бога, раввин переходит к объяснению происхождения израильской религии. Каган высказывает предположение, что вначале эта религия была принята немногими индивидами, которые образовали маленькую общину; постепенно община набирала силу и в конце концов, при содействии правящего царя, распространила свое вероучение на весь народ. Каган пришел к такой точке зрения, основываясь на положении дел в собственном государстве: ведь он уже почти решился перейти в иудаизм и обратить в эту веру своих подданных. Однако раввин не соглашается с ним. Действительно, религии, которые обязаны своим происхождением человеческой воле (он намекает на христианство и ислам), распространяются таким образом. Однако в появлении на исторической арене Божественной веры, то есть религии иудаизма, не было ничего постепенного — оно отличалось внезапностью и сверхъестественным характером.

Сыны Израиля были порабощены в Египте — шесть тысяч человек в возрасте от двадцати лет и старше, которые возводили свое происхождение к двенадцати коленам. Ни один из них не отделился, ни один не убежал в другую страну, и ни один чужеземец не присоединился к ним. Они ожидали [исполнения] обетования, данного их предкам — Аврааму,

Исааку и Иакову (мир да пребудет с ними!), — согласно которому им предстояло унаследовать землю Ханаанскую. Ханаан в то время находился в руках семи народов, которые были чрезвычайно многочисленными, могущественными и удачливыми, а сыны Израиля пребывали в состоянии крайней униженности и нищеты. Фараон убивал их детей, чтобы они не стали многочисленными. Потом Бог послал [своему народу] Моисея и Аарона (мир да пребудет с ними!), несмотря на их слабость, и они с помощью знамений, чудес и сверхъестественных явлений дали отпор Фараону, несмотря на его силу. Он [Фараон] не мог защититься от них, ни причинить им зло, несмотря на свои повеления, ни уберечься от десяти казней, постигших жителей Египта, их воды, их землю, их воздух, их растения, их животных, их тела и души, когда в середине ночи в мгновение ока в каждом доме умер самый драгоценный, самый любимый, первенец. И «не было дома, где не было бы мертвеца» [Исх. 12:30], кроме домов сынов Израиля. И все сии казни обрушились на них [египтян] таким образом, что они заранее об этом знали, и были предупреждены, и слышали угрозу. И об избавлении от казней они заранее знали и были предупреждены; так было нужно для того, чтобы они убедились: все произошло по воле Господа, Который делает то, что пожелает, и тогда, когда Он того пожелает; что они [казни] произошли не по естественным причинам, и не из-за звезд, и не случайно.

Потом сыны Израиля вышли из Фараонова рабства по велению Господа, ночью, в то время, когда умирали первенцы египтян, и направились к Чермному морю. Их проводником был столп облачный, и [также] столп огненный двигался впереди них, указывая им путь и управляя ими. Их вели два Божественных старца, Моисей и Аарон (мир да пребудет с ними!), каждому из которых было более восьмидесяти лет, когда откровение снизошло на них. Вплоть до того времени у них [иудеев] не было религиозных заповедей, за исключением немногих, которые они унаследовали через отдельных потомков от Адама и Ноя. Моисей не отменил эти заповеди, не отверг их, но добавил к ним новые.

Фараон преследовал их [иудеев], но им не пришлось прибегнуть к оружию; да народ и не знал боевого искусства. Потом море расступилось, и они переправились на другой берег. Фараон и его войско утонули, и море выбросило мертвые тела к ногам сынов Израиля, чтобы они сами их увидели воочию. Эта история очень длинная, и она хорошо известна.

Хазар сказал: Это, поистине, *амр илахи*. Необходимо принять связанный с ним религиозный закон, потому что в сердце не может закрасться ни малейшего подозрения в том, что это — колдовство, или фокус, или фантазия.

(I, 83–84)

Кульминацией этих чудес становится дарование Закона на горе Синай:

> Народ готовился к тому, чтобы встать на уровень Откровения и, более того, чтобы все могли внимать открытому обращению [Бога]. Это случилось на третий день и предварялось приводящими в трепет явлениями, а именно, молниями, громами, землетрясениями и огнями, которые окружали то, что именуется горой Синай. Этот огонь оставался на горе в течение сорока дней. Народ видел его и видел, как Моисей входил в него и выходил. Народ слышал, как были произнесены десять заповедей, которые являются основой и «корнями» [всех других] заповедей.
>
> (I, 87)

Однако не следует делать вывод, что Бог, поскольку Он говорил, обладает телесностью, ибо, объясняет раввин,

> Как же нам не мыслить [Бога] бестелесным, если мы утверждаем бестелесность многих из Его созданий, таких, например, как душа, наделенная речью, которая по сути и есть человек? Ибо на самом деле то в Моисее, что говорит с нами, рассуждает и управляет, — это не его язык, и не его сердце, и не его разум; все это для Моисея — только инструменты. [В действительности] Моисей — это душа, наделенная речью, способная проводить различия; она — не тело, она не ограничена каким-то местом, и никакое место не является слишком ограниченным для нее; она не настолько мала, чтобы в ней не могли поместиться образы всех сотворенных вещей. Поэтому мы описываем ее с помощью царственных духовных атрибутов. А что уж говорить о Творце всего!
>
> Тем не менее мы не должны отбрасывать то, что было передано нам относительно сцены [на горе Синай]. Но мы должны также сказать, что не знаем ни того, каким образом идея обрела телесность, стала речью и достигла наших ушей; ни того, что из ранее не существовавшего Всевышний произвел; ни того, каких из существующих созданий призвал Он для этого дела, — ибо нет предела Его мощи; говорим же мы, что Всевышний сотворил две скрижали и начертал на них слова словно бы выгравированные, подобно тому, как Он сотворил небеса и звезды одною Своею волей.
>
> (I, 89)

В этот момент диалог принимает драматический оборот: каган вспоминает тот печальный эпизод, который всегда приводил раввинов в глубочайшее смущение, — эпизод с золотым тельцом. Как можно

утверждать, что народ Израиля в некотором смысле выше остального человечества, что Бог предпочел прямо обратиться к нему и что весь народ был свидетелем сверхъестественной сцены на горе Синай, если спустя всего несколько дней после этого евреи изготовили золотого тельца и опустились до низшей ступени идолопоклонства?

Раввин в ответ произносит пространную речь, сама длина которой свидетельствует об испытываемом им дискомфорте. Он пересказывает всю историю *амр илахи* и отношений между ним и людьми. Адам, вылепленный руками Господа, был совершенным:

> Адам... получил душу совершенную, интеллект предельно возможный для человеческого существа, и, вдобавок к интеллекту, божественную силу; я имею в виду ту степень, которая позволяет вступать в контакт с Богом и духовными существами и узнавать истины, не обучаясь [им], а едва лишь подумав о них. Мы назвали его сыном Божьим; и все его потомки, которые подобны ему, [именуются] сыновьями Божьими.
>
> Он дал рождение многим детям, но ни один из них не был достоин стать заместителем Адама, кроме Авеля, ибо Авель был подобен ему. Когда же Авеля убил Каин, брат его, из ревности к этой степени, его заменил Сиф*, который был подобен Адаму, лучший и избранный в потомстве его. Другие рядом с ним были как кожура [от плодов] и финики плохого качества. Лучшим после Сифа стал Енос**. И точно так же *амр* соединился с Ноем через посредство индивидов, которые все были избранниками, подобными Адаму, и их называли сыновьями Божьими. Они от природы были наделены совершенством, высокими моральными качествами, долголетием, знамениями и силой.
>
> (I, 95)

> [Начиная с сыновей Иакова]... *амр илахи* осеняет целую группу, а до того он пребывал лишь в отдельных индивидах. Тогда Бог позаботился о том, чтобы сохранить их, взрастить и воспитать их в Египте — так ухаживают за деревом с хорошими корнями, пока оно не произведет совершенный плод, подобный тому первому плоду, из которого оно выросло; я имею в виду Авраама, Исаака, Иакова, а также Иосифа и его братьев. Плодами стали Моисей (да пребудет с ним мир!), и Аарон с Мариам (да пребудет с ними мир!); [и другие], такие, как Веселеил, Аголиав***, предводители

---

* Ивр. — *Шет*, сын Адама; см.: Быт. 4:25.

** Ивр. — *Энош*, сын Сифа (*Шета*); см.: Быт. 4:26.

*** Веселеил (ивр. — *Бецалель*) и Аголиав — ремесленники, которые изготовили скинию и ковчег; см.: Исх. 31:1–11.

колен; [и другие], такие, как семьдесят старейшин, которые могли присутствовать при Откровении*; и далее Иисус Навин, Халев, Ор**; и многие помимо них. В то время они были достойны того, чтобы свет сиял над ними, и [были достойны] Божественного попечения.

(*Там же*)

Грех поклонения золотому тельцу совершили не эти совершенные индивиды, составлявшие бóльшую часть израильской общины, а маленькая группа людей, и даже эту вину им можно простить:

Их грех состоял в том, что они сотворили кумира — а это было им запрещено — и, далее, в том, что они связали *амр илахи* с вещью, которая была создана их руками, по своей воле, без повеления Господа. Извинением для них может служить тот разброд, который начался среди них. Но тех, кто поклонялся тельцу, было всего около трех тысяч от общего числа в шестьсот тысяч. Что же касается представителей знати, которые помогали в его изготовлении, их извиняет то, что они поступили так с определенным намерением — отделить ослушников от верующих, дабы те, кто ослушался и поклонялся тельцу, были убиты. За это они потом подверглись критике, ибо по их вине ослушание из потенциальной возможности, внутреннего состояния, превратилось в действия.

Итак, этот грех не был полным отказом повиноваться Тому, Кто вывел их из Египта, но лишь нарушением одной из Его заповедей. Ведь Всевышний запретил поклонение кумирам, но они избрали себе кумира. Им следовало бы проявлять терпение и не делать для себя образ, чтобы молиться на него, и жертвенник, чтобы приносить жертвы. Это все выдумали астрологи и чародеи, которые находились среди них. Они полагали, что, подражая истинным действиям, смогут близко подойти к ним. В этом смысле они поступали так же, как невежда, которого мы упоминали [I, 79]***: он завладел хранилищем лекарств, и люди, которые прежде получали от сих лекарств пользу, теперь стали от них же умирать. Кроме того, люди не имели намерения отпасть от Бога. Скорее они пытались, как они думали, выразить свою покорность [Ему]. Поэтому они пошли к Аарону. Аарон же попытался раскрыть истинную суть их намерения, поэтому он помог изготовить [кумир], и заслужил упрек — ибо он сделал их неповиновение реальным, переводя его из потенциального состояния в актуальное.

---

* См.: Исх. 24:11; Числ. 11:16.

** Халев был в числе «двенадцати соглядатаев», посланных в землю Ханаанскую; см.: Числ. 13; Ор (ивр. — *Хур*) — один из соратников Моисея и свидетелей Откровения; см., например, Исх. 17:10, 24:14.

*** Соотв. пассаж цитируется ниже, с. 199.

Эта история кажется нам ужасной и позорной, потому что в наше время большинство религий больше не практикует поклонение изображениям. Однако в то время такое легко могло случиться, потому что [тогда] все религиозные общины имели кумиров...

Несмотря на это, тех, кто поклонялся тельцу, немедленно постигла кара — они были убиты. Их было всего около трех тысяч из общего числа в шестьсот тысяч. Манна же не перестала питать израильтян, облако — осенять, огненный столп — вести, а пророчество продолжало существовать и даже распространялось среди них. Ничто не было отнято у них из отличий, которые им были дарованы, — кроме двух скрижалей, которые Моисей разбил. Потом он умолил [Бога] восстановить их, и они были восстановлены для них [израильтян]; и этот грех был им прощен.

(I, 97)

Один из аргументов, которые раввин приводит, чтобы как-то оправдать грех поклонения золотому тельцу, заключается в том, что в эпоху, о которой идет речь, идолопоклонство было распространено среди всех народов. Иехуда Галеви действительно уловил связь между идолопоклонническими культами и библейским культом; разница между ними не принципиальна: поскольку Сам Господь повелел поместить в храме образы двух херувимов, Он не имел в виду, что сотворенные существа вообще не должны изображаться; дело лишь в том, угоден или нет тот или иной культ Богу. Божественная воля выражена в письменной традиции, которую дополняет Устная Тора, и именно предписания о жертвоприношениях наглядно показывают, какое важное значение имеет каждая деталь:

В самом деле, описания жертвоприношений — того, как их следует приносить и в каком месте, как должны быть сориентированы животные и как их закалывать, что делать с их кровью и конечностями, содержит много умений. Все они ясно описаны Богом, чтобы в них не была упущена даже малейшая деталь. Иначе все будет испорчено. Точно так же обстоит дело и с природными вещами, которые образованы из тончайших соотношений — слишком мелких, чтобы их можно было вообразить. Если эти соотношения будут нарушены, пусть даже наималейшим образом, тогда эта формирующаяся вещь будет испорчена. И не будет, например, этого растения, или животного, или члена, либо же они будут испорчены. Точно так же [в Писании] говорится и о том, как следует расчленять жертвенное животное и что делать с каждой его частью: что предназначено для еды, что — для сожжения; кто должен есть, кто — сжигать и кто совершать жертвоприношение из тех групп, кому это поручено, и все

это преступить нельзя. Приводятся также описания совершающих жертвоприношение, чтобы у них не было никакого увечья и чтобы их вид и их одежда не имели никакого недостатка, особенно это касается потомков Аарона [первосвященников], которым позволено было входить в место *амр илахи*, где пребывает *Шехина*, а также ковчег и Тора.

(I, 99)

Каган уже убежден в преимуществах иудейской веры:

Хазар сказал:

— Ты укрепил мое мнение относительно того, в чем я был убежден и что видел в моем сне; а именно, что люди не приходят к *амр илахи* иначе как посредством *амр илахи*; я имею в виду, через те действия, которые Бог повелевает исполнить.

(I, 98)

Это могло бы быть концом книги. Это действительно центральная идея, а то, что следует дальше, просто проясняет ее смысл.

Но прежде чем хазарский каган переходит в иудаизм, о чем рассказывается в начале второй книги, раввин отвечает еще на два вопроса:

(1) Почему Бог избрал только один народ, а не все человечество?

(2) Предназначены ли награда и наказание, после смерти тела, лишь для души?

С этого момента диалог начинает угасать и постепенно переходит в монолог, ибо каган только задает вопросы раввину, что позволяет последнему изложить свое учение в деталях, тогда как каган лишь слушает его, как внимательный ученик — учителя. Поэтому я не буду далее анализировать *Кузари*, а просто остановлюсь на основных идеях автора книги.

По мнению Иехуды Галеви, Бог явил себя в истории, избрав определенный народ, страну и язык. Этот выбор есть единственное реальное доказательство существования Бога и вместе с тем интегральная часть мирового порядка. В иерархической системе бытия класс пророков, то есть класс, включавший Адама и его сыновей, Ноя, а потом израильский народ как целое, занимает более высокое место, чем классы минералов, растений, животных и рационально мыслящих людей. Божественная искра, которая передается по линии духовной преемственности, непосредственно связана с «Божественным

*амром»*, то есть с *амр илахи.* Галеви использует это выражение в нескольких смыслах:

(1) Божественная искра, которая передается по наследству, в духе шиитской концепции; это семя божественности обеспечивает возможность единения с *амр илахи* (во втором смысле) и, возможно, составляет с ним одно целое.

(2) Божественное Слово, Божественное действие, Божественная воля; это значение, как кажется, заимствовано из исмаилитской теологии или из другой теологии, которая, так или иначе, восходит к пространной версии «Теологии» Аристотеля.

(3) *Амр илахи* имеет также значение «сверхъестественный образ жизни», и Ш. Пинес в этой связи ссылается на Ибн Баджу, жившего в Испании арабского философа, который был современником Иехуды Галеви и чья философская доктрина имеет много общего с идеями, высказываемыми философом в первой части книги *Кузари.*

Существует два модуса Божественного действия:

(1) Естественный; это эманация. *Амр илахи* является причиной Интеллекта, а тот, в свою очередь, — причиной Души; далее следует Природа. Но можно начать рассмотрение этой системы и с нижнего мира, как предлагает раввин:

> Я вкратце изложу для тебя основные моменты, которые помогут тебе представить себе, что такое первоматерия, первоэлементы, Природа, Душа, Интеллект и Божественное знание.
>
> (V, 2)

Эта схема Вселенной в точности соответствует той схеме, что представлена в «Теологии» Аристотеля (в ее пространной версии).

(2) Каждый из иерархических уровней бытия может достичь собственного совершенства, и такая возможность не только не отнимается у него, а, наоборот, щедро ему предоставляется:

> Ибо *амр илахи* подобен ждущему всякого, кто достоин присоединиться к нему, чтобы он [*амр*] мог стать для него богом, подобно пророкам

и святым; как и Интеллект ждет того, чьи природные качества достигли совершенства и чьи душа и нравственные качества обрели равновесие, — как, например, у философов, — чтобы он, [Интеллект,] мог пребывать в нем совершенным образом; как и Душа ждет того, чьи природные силы стали совершенными и готовыми для еще большего совершенства, — как, например, у животных, — чтобы она могла пребывать в нем; и как Природа ждет такой смеси, качества которой уравновешены, чтобы пребывать в ней и чтобы она [смесь] могла стать растением.

(II, 14)

Если бы Иехуда Галеви удовлетворился одной этой иерархией, его система была бы очень близка к системе неоплатоников, которые придерживались гипотезы о свете, исходящем от Интеллекта; однако, согласно нашему автору, Бог может действовать и непосредственным образом, по второму из описанных выше модусов, то есть без посредующих инстанций. Моисей явился к фараону не как посланец Бога Вселенной или Творца, но как посланец Бога, присутствующего в истории: «Я верую в Бога Авраама, Исаака и Израиля...» (см. выше).

Переход от единения с Интеллектом (то есть уровня философов) к единению с *амр* (то есть к уровню пророков) не является постепенным и естественным процессом. Это — очевидное нарушение иерархии; своими собственными силами человек может подняться до уровня Интеллекта, и, чтобы добиться этого, он должен следовать путем логических рассуждений, путем философии. Для того же, чтобы достичь единения с *амр*, он должен следовать сверхъестественным путем, путем Торы. Бог предназначил этот путь для Своих избранников; в каждом поколении, со времени Адама, появлялся чистый человек, достойный того, чтобы с ним пребывал *амр*, однако на определенной стадии *амр* пребывал со всем израильским народом, и только этот народ был избран Богом.

Избранию народа израильского соответствует избрание Земли Израиля, ибо именно в ее пределах давались все пророчества и вдали от нее пророчество вообще не может существовать.

Мудрец сказал: Признать особенность какой-то одной земли по сравнению со всеми другими землями нетрудно. Ты видишь места, в которых произрастают одни растения, а не другие, есть одни минералы, есть одни животные, а не другие. Обитатели этих мест отличаются своими

видом и нравом от других, из-за своего темперамента. Ибо совершенство и несовершенство души зависят от ее темперамента.

Хазар сказал: Но я не слышал, что те, кто живет в Палестине, превосходят остальных людей.

Мудрец сказал: Так и эта ваша гора. Вы говорите, что на ней произрастает виноградник. Но если не посадить виноградную лозу и не возделать для нее землю должным образом, она не произведет виноград. Так вот, первое отличие заключается в народе, лучшем и отборнейшем из всех, как я уже говорил. Затем — земля вместе с трудом, который вложен в нее, и заповедями, которые связаны с ней. Они имеют такое же значение, как возделывание земли для лозы. Однако этот избранный народ не может соединиться с *амр илахи* в любом другом месте, в отличие от виноградника, который может [так в арабском тексте, в еврейском переводе — «не может»] произрастать на другой горе.

Хазар спросил: Как это так? Ведь пророчество существовало от первого человека, Адама, до Моисея и в других местах: были Авраам в Уре халдеев, Иезекииль и Даниил в Вавилонии, Иеремия в Египте.

Мудрец ответил: Каждый, кто пророчествует, пророчествует только на этой земле или благодаря ей. Так, Авраам удостоился своего первого пророчества, когда ему было приказано идти в эту землю… Там, несомненно, имеются места, которые заслуживают того, чтобы их назвали вратами небес. Разве ты не видишь, что Иаков объяснял видения, которые являлись ему, не чистотой своей души, не своей верой и не твердостью своего упования — он приписывал их самому месту, как сказано: «И убоялся, и сказал: как страшно сие место!» [Быт. 28:17]*. А еще ранее говорилось о нем: «И пришел на одно место!» [Быт. 28:11] — то есть имеется в виду «особое место».

(II, 10–14)

Идея о том, что Земля Израиля занимает центральное место, не находит подтверждения в астрологических трактатах, и эту проблему позже более подробно рассмотрел Иехуда бен Шломо ха-Кохен. Что касается Иехуды Галеви, то он удовлетворяется утверждением, что, хотя влияние небесных тел на Землю существует, законы движения этих тел — вовсе не те, о которых говорит астрология.

---

* Продолжение этой фразы таково: «Это не что иное, как дом Божий, это *врата небесные*» (там же, курсив мой. — *Т.Б.*).

Действительно, вещи, пригодные для того, чтобы воспринимать это Божественное влияние, не доступны для людей, и они не могут воспринять ни количество их, ни качество. Но даже если бы они узнали их сущности, то все равно не знали бы их истинное время и место, их обстоятельства и то, каким способом можно к ним подготовиться. Чтобы знать это, требуется Божественная, совершенная наука, полностью объясненная Богом. Тот, на кого снизошел этот *амр* и кто соблюдал все правила и условия и был чист намерением, есть человек верующий. Но тот, кто пытался расположить вещи таким образом, чтобы заполучить это влияние, — посредством опытов, рассуждений и вымыслов, основанных на сведениях, которые можно почерпнуть в астрологических книгах, направленных на то, чтобы заручиться поддержкой духовных сил, и на изготовление талисманов, — есть мятежник. Такой человек приносит жертвы и возжигает благовония по собственному разумению и исходя из вымыслов, но он не знает истинной сути того, что необходимо: сколько чего взять, как действовать, в каком месте, в какое время, какие люди должны [в этом] участвовать, как все должно быть организовано, и много других обстоятельств, перечисление коих заняло бы у нас слишком много времени.

Он подобен невежде, который вошел в аптеку врача, прославившегося своими действенными лекарствами. Врач отсутствовал, а люди приходили в эту аптеку, надеясь получить помощь. Тогда невежда стал наливать им из склянок, но он не знал, сколько нужно дать каждого лекарства тому или иному человеку. Таким образом, он убивал людей теми самыми лекарствами, которые ранее приносили им пользу. Если случайно содержимое какого-то из сосудов помогало кому-то, люди набрасывались на это средство и говорили, что оно полезно, и так до тех пор, пока оно их не подводило, или пока они по случайности не начинали думать, что полезно что-то другое, и не набрасывались уже на это средство.

(I, 79)

Эта притча очень характерна для подхода Иехуды Галеви; по его мнению, любая наука, религиозная или нет, которая не восходит непосредственно к *амр илахи*, является ошибочной, потому что законы естественного и сверхъестественного миров на самом деле не известны никому, кроме обитателей горних сфер; человек посредством своих рассуждений не может достичь истинного понимания этих законов, он только приобретает более или менее ложное представление об их существовании, а иногда даже некоторые знания — однако эти знания никогда не бывают истинными и, главное, он не умеет ими пользоваться.

Еврейскому народу и Земле Израиля соответствует язык, который выше всех остальных языков: иврит.

> Но по сути своей это самый благородный язык, как говорит традиция и как показывает рассуждение. Традиция сообщает нам, что это язык, на котором было дано откровение Адаму и Еве и с помощью которого они разговаривали, ведь имя Адам произведено от слова *адама* [земля]... Рассуждение также утверждает его превосходство, если мы рассмотрим тот народ, который пользовался им, когда люди хотели обратиться друг к другу, особенно для пророчества, которое было широко распространено среди них, или для проповедей, песней и хвалебных молитв.
>
> (II, 68)

Заповеди, данные народу на священном языке, не могут быть в совершенстве исполнены нигде, кроме как на Земле Израиля; они — «таинственные» средства, которые Бог использует для того, чтобы обеспечить выживание израильского народа.

> Хазар сказал: Я размышлял о вашем положении и понял, что Бог тайно печется о вашем существовании. Ведь Он сделал субботы и праздники одной из важнейших причин, обеспечивающих сохранение вашего достоинства и характера. Народы [мира] поделили бы вас меж собой, взяли бы вас к себе в услужение по причине вашего ума и вашей проворности и еще сделали бы вас солдатами, если бы не эти вехи, которые вы столь неукоснительно соблюдаете, потому что они были определены Богом, а также по другим важным причинам, таким, как *память об акте творения, память об исходе из Египта, память о даровании Торы*. Все эти даты суть Божественные заповеди, которых вы должны твердо придерживаться. Если бы не они, никто из вас не надевал бы чистые одежды и вы бы не устраивали собраний, чтобы вспомнить о вашем религиозном Законе, ибо рвение ваше угасло бы по причине униженности вашей. Если бы не они, вы бы ни одного дня не отдыхали на протяжении всей вашей жизни. Тогда как благодаря им вы проводите шестую часть жизни в телесном и душевном отдохновении, чего не могут себе позволить даже цари. Последние не бывают спокойны даже во дни отдыха, ибо если хотя бы малейшая необходимость побуждает их в этот день к действиям и движениям, они действуют и двигаются. А значит, души их не пребывают в совершенном спокойствии. Если бы не эти праздничные дни, ваша собственность [все равно] перешла бы к другим людям, потому что ее легко можно отнять. Таким образом, ваши расходы на них [праздники]

выгодны для вас и в этом, и в грядущем мире, ибо траты подобного рода совершаются ради сущности Бога.

(III, 10)

«Механизм» заповедей вряд ли может быть понят человеком, но и механизм природы тоже представляет собой тайну:

В каждом из этих действий присутствует *амр илахи*, потому что дела Закона, подобно природным телам, все предопределены Богом (хвала Ему!). Не в силах человека придать им тот порядок, который, как ты видишь, определен в природных телах, где есть равновесие и пропорциональность смеси из четырех природных составляющих. Достаточно малейшего изменения, чтобы они стали завершенными и готовыми для того, чтобы в них появилась форма, которой они заслуживают, либо животного, либо растения. Каждая смесь получает форму, которая подходит для нее, и из-за малейшего изменения она портится. Возьмем вот яйцо. Малейшая случайность — излишний жар, или холод, или тряска — может испортить яйцо, и тогда оно не примет форму цыпленка. Тепло курицы доводит его до совершенства на протяжении трех недель, чтобы форма окончательно утвердилась в нем. Так кто же способен предопределить дело так, чтобы *амр илахи* пребывал в нем, кроме самого Господа?

Дела Закона напоминают дела природы. Ты не знаешь их действия и думаешь, что они бессмысленны, пока не увидишь результат. Лишь тогда ты осознаешь, что кто-то ими управляет и движет, и признаешь Его. Вот нечто похожее. Предположим, что ты ничего не слышал о половых отношениях, не знал их или не знал их результата. И вдруг ты обнаруживаешь, что вожделеешь самого низменного органа женщины, при этом понимая, как гадко приближаться к ней и как низко быть зависимым от женщины. Ты, конечно, удивишься и скажешь: «Эти [тело]движения бессмысленны и безумны», и так до тех пор, пока не увидишь, что от женщины родилось подобие тебя самого. Это поразит тебя, и ты сообразишь, что был помощником в его сотворении и что Творец пожелал через тебя заселить этот мир.

Подобным образом и дела Закона предопределены Господом (хвала Ему!). Например, ты закалываешь овцу и пачкаешься ее кровью, когда снимаешь шкуру, вынимаешь ее внутренности, моешь ее, разделываешь, совершаешь окропление ее кровью, готовишь дрова, разводишь огонь и раскладываешь на огне части туши. Если бы это не было повелением Бога (хвала Ему!), ты бы, конечно, счел бы эти действия ничтожными и подумал бы, что они отдаляют тебя от Бога (хвала Ему!), а не приближают к Нему. Однако, когда все закончено должным образом и ты видишь небесный огонь,

или обнаруживаешь в себе другой, непривычный тебе дух, или видишь вещие сны, или благодать нисходит на тебя, ты понимаешь, что сие – результат того, что ты совершил ранее, и что ты соединился с великим *амр илахи*, благодаря которому это произошло.

И тебя не будет заботить смерть после того, как ты соединился с ним, потому что, воистину, смерть есть всего лишь гибель твоего тела. Душа же, которая достигла этой степени, уже не спустится с нее и не будет от нее удалена. Таким образом, очевидно, что не может быть близости к Богу (хвала Ему!), кроме как через исполнение заповедей Бога (хвала Ему!), и нет иного пути к знанию заповедей Бога, кроме как через пророчество, сколько ни вдумывайся, сколько ни рассуждай. Нет иной связи между нами и этими заповедями, кроме как через верное предание. Те же, кто передал нам эти заповеди, были не отдельными индивидами, а многочисленным сообществом, состоявшим из ученых, и выдающихся людей, и тех, кто имел контакт с пророками. Но даже если бы не было никого, кроме священников, левитов и семидесяти старейшин, хранителей Торы, то ведь и их традиция не прерывалась со времен Моисея.

(III, 53)

Выполнение заповедей вознаграждается не только вечной жизнью. Конечно, любой человек, к какому бы народу он ни принадлежал, получает от Бога — как индивид — награду за свои благие поступки. Однако связь между Божественными заповедями и результатом их исполнения относится к порядку, который выше природного.

Однако нам обещано, что мы соединимся с *амр илахи* посредством пророчества и близких к нему вещей. *Амр илахи* соединяется с нами благодаря пророчеству, через нисхождение благодати и чудес. Поэтому в Торе нигде не говорится: «Если вы будете исполнять этот Закон, Я награжу вас после смерти садами и удовольствиями», но там сказано: «Я приму вас Себе в народ, и буду вам Богом» [Исх. 6:7], Который будет печься о вас. Некоторые из вас предстанут предо Мною и вознесутся на небеса, подобно тем, чьи души пребывают среди ангелов, и ангелы Мои также будут печься о земном мире. Вы увидите их и как отдельных индивидов, и как воинства, которые будут защищать вас и сражаться за вас. Ваше земное существование будет продолжаться в стране, которая поможет достичь этой степени, — в Святой земле. Ее плодородие и ее засухи, ее добро и ее зло будут зависеть от *амр илахи* и соответствовать вашим действиям. Мир будет жить в соответствии с естественным порядком — за исключением вас, ибо вы будете свидетелями того, что благодаря присутствию *Шехины* среди вас земля ваша будет плодородна, а дожди регулярными, и их будет

не больше, чем требуется. Вы одержите победу над вашими врагами, хотя и не будете лучше готовы к войне, и поймете, что ваши дела развиваются не по законам природы, а по воле Божьей. Точно так же вы увидите, если преступите Закон, засуху, голод, эпидемии, хищных зверей — в то время как весь мир будет пребывать в покое. Таким образом вы узнаете, что ваши дела подчиняются порядку, который выше природного порядка.

(I, 109)

Только что процитированный пассаж отвечает на второй из двух вопросов, которые хазарский правитель задал непосредственно перед тем, как принял окончательное решение о переходе в иудаизм. На первый вопрос: «Но почему бы не даровать [Божественное] руководство всем? Это бы более подобало мудрости» (I, 102), он получил следующий ответ: «А разве не было бы предпочтительней, чтобы все животные обладали даром речи?» (I, 103).

Итак, Божественная воля совершенным образом дополняет иерархическую систему, состоящую из природного и сверхъестественного уровней, которая и образует порядок мира. Пытаться объяснить эту Волю — все равно что хотеть стать Богом.

Перед тайной Воли человек может только склониться и выразить свою благодарность.

История еврейского народа чудесна; она есть результат вмешательства Бога в естественную цепочку универсальных причин и следствий. Как можно примирить эту чудесную историю с той реальностью истории, в которой жил Иехуда Галеви? Ведь историческая реальность очень сильно отличалась от нарисованной в *Кузари* картины триумфа и славы, изображающей, как совершенный народ исполняет Божественный закон в процветающей стране, в могуществе и красоте которой находит выражение возвышенная деятельность *амр илахи*, доводящего до совершенства дело творения.

Еврейский народ находится в изгнании; его презирают и унижают; при этом он сам отнюдь не является народом святых, и даже еврейский язык выродился. Что же мы можем видеть сейчас, что осталось к сегодняшнему дню от этого почти что Божественного народа? — не упускает случая заметить правитель хазаров.

— Я вижу, что ты считаешь стыдом для нас наше жалкое положение и нищету. Однако лучшие люди других религиозных общин гордятся тем и другим. Разве не считают одни, что им делает честь тот, кто сказал: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» [Мф. 5:39] и «И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему

и верхнюю одежду» [Мф. 5:40]? Он и его сподвижники и последователи на протяжении сотен лет терпели презрение, побои и преследования всем известно, сколько испытали они. И этим они гордятся. И то же самое было верно в отношении основателя закона ислама и его сподвижников — пока они еще не поднялись и не одержали победу. И именно ими гордятся, их прославляют, а не тех царей, которые обрели великую славу и завоевали обширные территории, но к которым не подступишься, а выезд их внушает страх. Так вот и мы в нашем уделе ближе к Богу, чем если бы нам в миру сопутствовал успех.

— Это было бы верно, если бы ваше смирение было вашим выбором, но оно — вынужденное. Если бы вы одержали победу, вы бы тоже убивали

Мудрец сказал: Ты попал в больное место, о царь хазаров. Да, если бы большинство из нас, как ты говоришь, терпело унижения из смирения перед Богом и Его Законом, тогда, конечно, *амр илахи* не пренебрегал бы нами так долго. Однако лишь меньшинство из нас придерживается этого мнения, большинство же получает награду за то, что терпеливо переносит свое низкое положение — частично по необходимости, частично по свободному выбору. Ибо они могли бы стать, если бы захотели, равноправными друзьями тех, кто их унижает. Достаточно было бы одного слова, произнести которое не стоит никакого труда. А подобные вещи не должны оставаться незамеченными Мудрым и Справедливым. Итак, если бы мы переносили это изгнание и эти бедствия действительно исключительно ради Господа, как и подобает, то наверняка стали бы славой поколения прихода Мессии. Ибо тогда мы приблизили бы срок грядущего избавления.

(I, 113–115)

В памяти о прошлом блеске, в том отпечатке, который *амр илахи* оставил в его душе, в надежде на приход Мессии еврей черпает силы, чтобы оставаться преданным своей вере и не произнести сло́ва, которое сделало бы его мусульманином или христианином и дало бы ему равенство с другими людьми — теми, кто сейчас правит миром.

Завершающие строки книги принадлежат уже не философу, а человеку, поэту:

После случилось так, что мудрец решил покинуть страну хазар и отправиться в Иерусалим (да будет он восстановлен и укреплен). Хазару было тяжело примириться с его отъездом. Он заговорил с ним об этом, сказав:

— Что можно искать сегодня в Палестине? Она лишена *Шехины*, а близости к Богу можно достичь в любом месте, посредством чистого

намерения и верного устремления. Почему же ты хочешь подвергнуть себя опасности на суше и на море, среди разных народов?

Тогда мудрец ответил: Действительно, воочию зримого пребывания *Шехины* там нет, поскольку оно открывается только пророку или сообществу людей, которое угодно Господу, и в особом месте. Это то, чего следует ждать, исходя из Его слов: «...ибо своими глазами видят, что Господь возвращается в Сион» [Исх. 5:8], и наших слов в молитве: «...и пусть глаза наши увидят, как Ты вернешься в Сион». Что же касается сокровенного, духовного пребывания *Шехины*, то оно — удел каждого израильтянина, который честен, искусен в делах, чист сердцем и искренне предан Богу Израиля.

Земля Израиля — особый удел Бога Израиля, и полноты действия можно достичь только в ней. Ибо многие законы израильтян не распространяются на тех, кто не живет в Земле Израиля. Намерения будут поистине искренними и сердце чистым только в том месте, которое, как мы верим, есть особый удел Бога. Это верно, даже если это была бы метафора и плод воображения; но ведь речь идет о реальности, как я объяснил ранее. Поэтому желание попасть туда становится очень сильным и намерение — искренним — особенно у того, кто едет издалека; особенно у того, кто согрешил в прошлом и хочет получить прощение. [Сейчас] нет возможности совершать жертвоприношения, которые Бог предусмотрел для каждого греха, как *намеренного*, так и *случайного*. Поэтому нам остается полагаться на утверждение мудрецов: «Изгнание искупает грех»*, — особенно тому, кто намеревается отправиться в место, которое угодно Господу.

(V, 22–23)

Может быть, Иехуда Галеви все-таки добрался до Иерусалима, и стихотворение, которое я процитирую в заключение этой главы, с особой живостью раскрывает суть его исканий:

Я все отдал бы, чтоб до срока
Узнать, желанием томим,
Места, где Бог своим пророкам
Открыл себя среди вершин.

Где для полета взять мне крылья,
Какая из дорог верней? —
Дай задохнуться сладкой пылью
Твоих рассыпанных камней**.

---

* Санхедрин 37а.

** Гряда Бетер в окрестностях Иерусалима, упоминаемая в Песни Песней, 2:17.

Дай мне добраться до Хеврона
И там у памятных гробниц*
Войти в отеческое лоно
Без расстояний и границ.

Как мне пройти полями надо,
Лесам довериться твоим
И замереть у Гилеада,
Увидев гору Аварим.

И гору Ор в небесном лике —
Обитель веры и мечты, —
Где двое светочей великих**
Ведут к тебе из темноты.

Твой воздух напоен эфиром
И полон жизнью с давних пор —
И пыль твоя струится мирром,
И льются медом реки с гор.

Как будет сладко мне по росам,
По травам жарким и витым, —
Пройти свой путь нагим и босым
Меж искалеченных святынь.

И там, сложив скитаний ношу,
Свои колени преклоня,
Отрежу прядь волос и брошу,
Твоих мучителей кляня.

Как счастлив тот, кто ждет и верит
В твой наступающий рассвет,
Как счастлив тот, кто в этот берег
Навек впечатает свой след.

(Перевод В. Лазариса // *Еврейская поэзия средневековой Испании.* Иерусалим, 1981, с. 74–76)

---

* Пещера Махпела, погребение патриархов, см.: Быт. 23:17.

** Моисей и Аарон. Моисей умер на горе Аварим, Аарон — на горе Ор.

Иехуда Галеви — самый партикуляристский мыслитель из тех, о ком мы говорили до сих пор. Абу-л-Баракат, напротив, — один из самых последовательных универсалистов. Его трудно отнести к какому-то направлению. В определенном смысле его можно считать последователем аристотелизма, ибо он пользовался аристотелевскими идеями. Однако он применял их совершенно не так, как аристотелианцы. Поэтому мы сначала рассмотрим его доктрину, а уже потом перейдем к основному течению аристотелизма.

## Абу-л-Баракат: философия вне основного течения философской мысли

Хибатуллах Али ибн Малка Абу-л-Баракат (Натанэль) ал-Багдади ал-Балади, которого я в дальнейшем буду называть Абу-л-Баракатом, жил в Багдаде во второй половине одиннадцатого — первой половине двенадцатого века. Будучи известным врачом, он служил при дворе халифа ал-Мустанджида (1160–1170) и дожил до весьма преклонного возраста. При жизни он пользовался большим почетом, и его называли «уникальным сыном своей эпохи». В старости он перешел в ислам, однако, кажется, в 1143 г. еще был иудеем, потому что продиктовал пространный комментарий к Екклесиасту (на арабском языке) своему ученику Ицхаку, сыну знаменитого Авраама ибн Эзры, и Ицхак написал стихотворение в его честь как введение к этой работе. Еврейские философы редко его цитируют, вероятно, из-за его обращения в ислам, однако некоторые параллели между его сочинениями и идеями Авраама бар Хии и Хасдая Крескаса, возможно, не случайны. С другой стороны, его очень часто цитировали арабские философы, как будто забыв о его еврейском происхождении; в частности, он оказал сильное влияние на известного автора двенадцатого века Фахра ад-Дина ар-Рази. Мы не знаем истинной причины, побудившей Абу-л-Бараката перейти в ислам. Его биографы в связи с этим ссылаются на разные эпизоды: на то, что была задета его гордость; на страх личной ответственности за смерть жены султана Махмуда, которую он лечил; на то, что он был заключен в тюрьму и боялся казни. Однако эти версии взаимно исключают друг друга.

До нас дошло два философских сочинения Абу-л-Бараката: большой комментарий к Екклесиасту, который (за исключением отдельных фрагментов) до сих пор остается неизданным, и книга по философии в трех томах, которая была опубликована. Возможно, он также

написал еврейскую и арабскую грамматики и несколько работ по медицине и фармакологии. Нашими знаниями о философии Абу-л-Бараката мы всецело обязаны исследованиям Ш. Пинеса, и нижеследующий краткий обзор основан на его работах.

Заглавие философского труда, *Китаб ал-му‘табар,* которое можно перевести как «Книга о том, что было установлено путем собственных рассуждений», сразу же указывает на метод, которым собирался воспользоваться Абу-л-Баракат: метод самостоятельных размышлений и рассуждений. Это более чем необычно для средних веков, ибо средневековые философы, как правило, апеллировали к философским или религиозным «авторитетам», хотя нередко интерпретировали их идеи в духе собственных концепций.

Во введении Абу-л-Баракат прослеживает историю философской мысли и объясняет задачи своей книги. Древние философы выражали свои идеи только посредством устного слова, а не письменно. Их учения достигали только тех учеников, которые были способны их понять, и притом в наиболее подходящий момент в ходе умственного развития последних. В тот период ученых и их учеников было очень много, и науки передавались от поколения к поколению целостным и совершенным образом; ничто не утрачивалось, и знания не попадали к тем, кто не проявлял соответствующих способностей.

Позже, когда число ученых уменьшилось, когда сама человеческая жизнь стала короче и многие научные знания были потеряны из-за нехватки учеников, способных передавать эту традицию, ученые начали писать книги, чтобы знания хранились в них и чтобы люди, обладающие нужными качествами, могли потом передавать их своим единомышленникам — пусть даже в другой период или в отдаленных местах. И во многих сочинениях стали использовать загадочные выражения и таинственные намеки, которые могли понять только умные и тонкие люди. Это был способ скрыть науки от тех, кто их не достоин.

Позже, так как число ученых продолжало уменьшаться с каждым поколением, люди науки принялись интерпретировать эти тайные намеки и объяснять эти темные пассажи пространно и в деталях, с повторениями и дополнениями, так что количество книг и писаний увеличилось и помимо людей, способных к наукам, множество других, лишенных таких способностей, стали заниматься этими сочинениями, в результате чего рассуждения мужей достойных и талантливых оказались загрязненными идеями ни к чему не способных невежд.

Поэтому когда Абу-л-Баракат решил посвятить себя философским наукам, он, несмотря на усердное чтение книг древних авторов,

нашел в них лишь скудные обрывки знаний. Разумеется, его рассуждения и спекулятивная мысль кое в чем совпадают с мнениями некоторых древних философов, однако, тщательно изучая Книгу Бытия, он пришел к выводам, которые еще никогда не были сформулированы или, по крайней мере, не сохранились в традиции. Он стал переносить их на бумагу, и о том, к чему это привело, рассказывает в конце своего введения:

> Однако мои записи все множились и множились и составили такой значительный компендиум научного знания, что... когда меня вновь попросили люди, заслуживавшие благоприятного ответа, я уступил их настояниям и составил эту книгу о философских науках, предметом которых является то, что существует, сиречь о физике и метафизике.
>
> Я назвал ее *Китаб ал-муʿтабар,* ибо вложил в нее то, что узнал посредством своего разумения, установил путем моих собственных рассуждений, проверил и довел до совершенства, продумав со всех сторон; я не записывал ничего такого, чего не понял, а я понимал и принимал нечто только в результате обдумывания и собственных рассуждений.
>
> Принимая те или иные мнения и доктрины, я не позволял себе руководствоваться желанием прийти к согласию с великими авторами [просто] по причине их величия или не согласиться с малыми по причине их незначительности. Моей целью во всем была истина, и потому соответствие или несоответствие моих мнений мнениям других есть не более чем случайность.
>
> (*Китаб ал-муʿтабар* I, с. 2–4; по пер. Ш. Пинеса)

Все эти рассуждения могут навести на мысль, что целью нашего автора было лишь восстановление совершенной философии в том виде, в каком она существовала в античности; однако на самом деле Абу-л-Баракат зависел не столько от мнений предшественников, сколько — в гораздо большей степени — от собственных интуитивных прозрений, возникших у него после того, как он подверг распространенные в его время философские теории последовательной критике, которая напоминает метод Декарта.

В то время в философии доминировала доктрина Авиценны, и книга Абу-л-Бараката более или менее точно следует плану *Шифа* («Книги исцеления», главного философского труда Авиценны). Абу-л-Баракат принимает несколько тезисов, содержащихся в этой книге, отвергает многие другие, даже очень важные, и рассматривает их все в свете собственных рассуждений. Сказанное не означает, что Абу-л-Баракат никогда не пользуется другими древними или современными ему

доктринами; он принимает определенные неоплатонические понятия и другие, которые относятся к *каламу*; но тем не менее некоторые идеи полностью принадлежат ему самому. Однако они не всегда логично связаны между собой, иногда просто следуют друг за другом, и вообще его философское учение не вполне последовательно.

Чтобы понять философию Абу-л-Бараката, мы должны начать с его исследования человеческой психологии, потому что для нашего автора сознание человека служит важным критерием истинности ряда физических и метафизических тезисов.

Во-первых, Абу-л-Баракат подчеркивает следующий факт: люди верят, что они имеют душу и что эта душа движет телом. Относительно того, что представляет собой душа, он заявляет, следуя в этом Авиценне, что она есть то же самое, что «самость», то есть ощущение себя, своего бытия. Это знание своего «я», идентичность человека с его душой, предшествует всякому другому знанию и не зависит от данных, поступающих через органы чувств, даже в определенном смысле не зависит от собственного тела человека. Этим и объясняется тот факт, что человек с ампутированной конечностью ощущает свою самость ничуть не меньше, чем все остальные. Кроме того, это восприятие себя не является уделом одних лишь ученых; оно не приобретается логическим путем; оно есть непосредственное, *априорное* знание, стойкое и уверенное самоощущение. Эта идея принадлежала Авиценне, но он не сделал из нее всех возможных выводов. Если человек осознает, что он — одно целое со своей душой, значит, различные виды активности души не могут быть не чем иным, кроме как самой этой душой. Тем не менее традиционная психология подразделяет душу на разные способности.

Абу-л-Баракат, дав краткий обзор аргументов в пользу такого подразделения души на множество способностей, отвергает эти аргументы, противопоставляя им доводы, заимствованные из философских теорий его времени, а также еще один довод, совсем иного рода, который, с его точки зрения, является неопровержимым: когда человек видит, слышит, думает, он совершенно уверен, что представляет собой одно существо, не допускает даже мысли о своей множественности.

Если бы видела именно способность зрительного восприятия, то есть некая сила, которая есть нечто отличное от меня самого, нечто иное, нежели моя душа и моя самость, из этого следовало бы, что тот, кто видит, — не я, а кто-то или что-то еще. Однако я уверен, сознаю и доподлинно знаю тот факт, что это именно я вижу, слышу и действую... Факт

этот состоит в следующем: субъект, который видит и которого — в том, что касается всех категорий активности, — я знаю и ощущаю, есть не кто иной, как я сам; моя душа — это моя самость и мое бытие.

(*Там же*, II, с. 318; по пер. Ш. Пинеса)

Идея единства души, единства, которое мы с уверенностью ощущаем в нашем самосознании, влечет за собой важные следствия, а именно:

(1) Она вынуждает нас искать теорию чувственного восприятия, радикально отличную от двух теорий, которые предлагались ранее.

(2) Она приводит Абу-л-Бараката к теории сознательности и бессознательности или, точнее, внимания и невнимания — теории, которая в некоторых своих частях имеет весьма современное звучание.

(3) Она отрицает наличие разницы между душой и интеллектом.

(1) Концепция чувственного восприятия представляла собой нерешенную проблему: проблему соотношения между чувственно воспринимаемым миром и тем его образом, который складывается у нас. Если говорить о зрительном восприятии, то посредством какого процесса пейзаж, например, оказывается сжатым в нашем сознании и превращается в своего рода фотографию, которая сохраняет все его детали, вплоть до мельчайших, и остается у нас даже после исчезновения самого увиденного объекта? Во времена Абу-л-Бараката было известно два объяснения этого феномена.

Согласно первой теории, материальные образы суть эманации объектов, их изображения; и зрительное восприятие происходит тогда, когда эти образы отпечатываются на органах зрения. Это представление о материальном образе, который связан с объектом зрительного восприятия и отпечатывается в зрачке или в животных ду́хах, пребывающих, по мнению некоторых ученых, в глазу, порождает, согласно нашему автору, неразрешимую проблему. Ибо как может образ огромной горы отпечататься в зрачке человеческого глаза? Разница в величине между тем и другим слишком велика!

Сторонники второй теории утверждали, что зрением мы обязаны пучку лучей, которые исходят из зрачка. Однако, говорит Абу-л-Баракат, если бы видели именно лучи, это значило бы, что зрением обладает не сам человек, а что-то другое; однако мы прекрасно знаем, что видит

как раз человек, причем он воспринимает объект, где бы тот ни находился — не важно, далеко или близко. Действительно, человек видит посредством глаза, но видит именно человек, а не глаз. Так же обстоит дело и с другими органами чувств: они все суть не более чем инструменты, с помощью которых человек, точнее, душа человека, воспринимает внешний мир. Но в этом человеке нет разделения на отдельные способности; он сам есть тот, кто видит, ощущает, слышит и одновременно думает или вспоминает.

Абу-л-Баракат говорит:

> В индивидуальной личности неизбежно должно быть только одно первичное начало, [от которого исходят эти виды активности]: самость. Независимо от того, осуществляет ли индивид эти виды активности сам и непосредственным образом или же, [осуществляя] их, пользуется посредующими инстанциями и инструментами, он не сомневается, что во всем, имеющем отношение к его чувственно воспринимаемым действиям, именно это начало является первичным.
>
> (*Там же*, с. 319; по пер. Ш. Пинеса)

(2) Человеческая душа, заключенная в ограниченное тело, воспринимает лишь малую часть феноменов, происходящих в мире; более того, сознание не охватывает все движения или действия даже самой этой души. Так, когда душа движет телом, она не сознает, какие нервы заставляет действовать, а мускулы — напрягаться; и тем не менее движение совершается, причем в идеальном соответствии с желанием души. По мнению Абу-л-Бараката, это объясняется тем, что имеется целая группа инстинктивных действий, которые не фиксируются осознанной мыслью и уже поэтому теснее связаны с душой, чем намеренные действия: ведь отношение между душой и телом основано на любви и подобно отношению животного к его детенышу. Кроме того, внимание души ограничено, то есть она не может заниматься или интересоваться слишком многими и разнородными вещами. Так, человек не может одновременно внимательно слушать и внимательно что-нибудь рассматривать; точно так же внешние ощущения отвлекают нас от ощущений внутренних: например, мы не осознаем пищеварительный процесс, который, правда, в любом случае относится к инстинктивным видам активности, гораздо более трудным для восприятия, нежели намеренные действия. Ограниченность поля внимания объясняет феномены забывчивости, памяти и воспоминания: ибо только когда человек обращает свое внимание к тому, что происходит в нем самом, и желает что-то вспомнить, ему удается этого

достичь посредством волевого акта; иногда бывает и так, что воспоминание всплывает в сознании благодаря ассоциативному мышлению: некая конкретная вещь напоминает о другой, каким-то образом с ней связанной.

(3) Что же представляют собой эти идеи, эти формы, которые могут храниться в памяти? Средневековый аристотелизм установил абсолютное различие между душой, которая воспринимает конкретные вещи, доступные для органов чувств, и интеллектом, схватывающим общее, умопостигаемое.

Абу-л-Баракат отвергает эту теорию, которая предполагает, что помимо души у человека имеется интеллект, способный думать и рассуждать. Сам человек ощущает вещи и заставляет их двигаться; и следовательно, не может быть существенной разницы между чувственно воспринимаемыми и умопостигаемыми формами, ибо различие между ними вынуждает нас признать различие между душой и интеллектом, которое наш философ решительно отвергает. По его мнению, имеется два вида доступных для восприятия вещей: вещи, которые существуют во внешней реальности, и ментальные формы, которые существуют в сознании. Последние — вовсе не единственные формы, которые можно назвать «общими»; например, такие существующие формы, как белизна, краснота, жар, существуют во внешних объектах и тем не менее являются общими, потому что объектов, в которых они пребывают, очень много. Далее, идея о том, что человек, который схватывает общие и умопостигаемые формы, не понимает чувственно воспринимаемых конкретных вещей, — ложная и, скорее всего, верно противоположное суждение. Ибо действительно, бывает так, что человек понимает только чувственно воспринимаемые конкретные вещи, а универсальные — нет; однако тот, кто схватывает общие идеи, по необходимости должен быть способен воспринимать и то, что является менее возвышенным, более очевидным и более специфическим.

Это последнее утверждение имеет важные импликации в теологии нашего автора, так как оно относится не только к людям, но и к Богу. По мнению Абу-л-Бараката, не только восприятие самого себя, но и восприятие бытия, и восприятие времени априорны и предшествуют всякому знанию.

> То, что мы узнаем путем интеллектуальных рассуждений о том бытии, которое умопостижимо, — это интеллектуальное представление, включающее в себя как то, что воспринимается органами чувств, так и то,

что ими не воспринимается. Разум имеет его [бытия] образ, и душа тоже осознает его [бытие] — для себя и сама по себе, — раньше, чем начинает осознавать что-либо еще, как мы уже объяснили в «Науке о душе». Точно так же душа осознает и время — наряду и вместе с собственной сущностью и своим существованием, — раньше, чем начинает осознавать что-либо еще, о чем она узнает, и что рассматривает в своем разуме.

(Ш. Пинес. *Исследования об Абу-л-Баракате**, с. 289)

Чтобы понять, насколько оригинальны идеи Абу-л-Бараката, относящиеся к этой сфере, мы должны вспомнить, что для Аристотеля и его комментаторов время является мерой движения. Оно измеряется движением небесных сфер, а движение небесных сфер подразумевает наличие неподвижного двигателя, который вечен, то есть пребывает вне времени. Доказательство существования Перводвигателя — доказательство, которое подробно изложено, например, Маймонидом в первой главе второй части «Путеводителя растерянных», — предполагает абсолютное различие между всем, что находится внутри сферы, то есть телами, движением и временем, и Богом, Который не подвержен движению и существует «над» временем. Авиценна приводит следующую классификацию:

(1) Вечность, которая вне времени и изменений.

(2) Отношение между вечными феноменами и феноменами, ограниченными во времени, например, отношение между интеллектом и сферами или между душой и телом.

(3) Время (измеряемое движением), в котором существуют все материальные творения.

По мнению Абу-л-Бараката, есть только одно время, одинаковое для всего сущего, включая Бога. Чтобы показать, чтó он имеет в виду под восприятием времени, не зависимым от движения, Абу-л-Баракат приводит пример со спящими в пещере (эта история содержится в Коране), которые возвращаются к сознанию, не понимая, сколько прошло времени. Если бы эти люди бодрствовали, то, даже находясь в темноте и не имея возможности видеть хоть какое-то движение, они все равно ощущали бы прохождение каждого часа. Поэтому проблема времени относится не к физике, а к метафизике. Все творения, движутся ли они или остаются в неподвижности, уже в силу того, что они есть, существуют во времени. Когда ты говоришь кому-то: «Да охранит Бог твою

* S. Pines. Studies in Abu'l-Barakāt al Baghdādī; Physics and Metaphysics. Collected Works. I. Jerusalem, 1979.

жизнь!», это значит: «Да продлит Бог твое бытие!» — «твое бытие», а не «твое время», поскольку время и так принадлежит существующему созданию уже в силу того, что в этом создании заключено *esse* (бытие). Следовательно, имеется только одно время, общее для Бога и всех его созданий, потому что есть только одно *esse,* независимо от того, необходимое оно или случайное. Итак, живое существо воспринимает время, себя самого и собственное существование посредством одного и того же восприятия.

Некоторые из вещей, которые не доступны для чувственного восприятия, в большей степени сокрыты от интеллекта и более далеки от нас в смысле уровня наших знаний о них, чем другие; тогда как другие лучше известны интеллекту и более очевидны для сознания, несмотря на то, что тоже далеки — в том, что касается их сущности и субстанции, — от чувственного восприятия. Таковы время и существование. В каком-то смысле существование более очевидно, чем любая другая сокровенная вещь. Что касается первого утверждения, то своей очевидностью существование обязано тому факту, что каждый, кто осознает самого себя, осознает также свое существование. И опять-таки каждый, кто осознает собственное действие, осознает в то же время самого себя как действующее лицо и существование этого действующего лица, а также то, что последнее делает и что является результатом действия. Таким образом, тот, кто осознает самого себя, осознает и существование — я имею в виду существование самого себя. И тот, кто осознает свое действие, осознает как само действие, так и действующее лицо. Существование же последнего не вызывает сомнений ни у элиты народа, ни у простых людей, не сокрыто даже от тех, чья способность созидания умственных представлений слаба. Точно так же каждый человек или большинство людей, как правило, осознают время, имея представление о сегодняшнем, вчерашнем и завтрашнем дне и, вообще, о прошлом и будущем, об отдаленном и близком времени — даже если не знают субстанцию и сущность времени. И точно так же они осознают, что существование имеет место быть, даже если не знают его сущности. Далее все, что кто-то осознает и знает, воспринимается этим кем-то; а все, что воспринимается кем-то, существует. А все существующее существует либо во внешней реальности, либо в сознаниях, либо в том и другом. Но то, что существует в сознаниях, существует также и во внешней реальности, ибо оно существует в вещах, существующих во внешней реальности, а именно, в сознаниях: ибо последние существуют во внешней реальности. Итак, существование известно знающим благодаря априорному знанию, одновременно с их знанием любой существующей или несуществующей вещи.

(*Там же*, с. 290–291)

Наш философ использует те же самые аргументы для критики и опровержения Аристотелевой теории места. В противоположность Аристотелю и его арабским комментаторам, Абу-л-Баракат говорит о существовании трехмерного пространства и не признает невозможность движения в пустоте. Он говорит о бесконечности пространства, основываясь на априорном знании о пространстве, на том, что человек не может представить себе ограниченный универсум. Согласно Аристотелю, пространство есть внутренний предел окружающего его тела; что касается мира, не имеющего ничего, что содержало бы его в себе, то внешняя поверхность последней сферы отмечает предел пространства. Абу-л-Баракат заявляет, что, если мы вообразим всю совокупность сфер и мысленно достигнем последней сферы, то все равно не сможем представить себе конечного предела; дальше тоже должно что-то быть — либо тело, либо пустота; идея отсутствия пространства за последней сферой для него немыслима.

По вопросу о падении тел он также отвергает мнение Аристотеля. Аристотель считал, что тело приходит в движение, потому что у него есть двигатель, и продолжает двигаться, потому что этот двигатель продолжает на него воздействовать. Например, стрела, брошенная рукой, продолжает свою траекторию только потому, что воздух, приведенный в движение рукой, толкает эту стрелу; если бы воздуха не было, она бы перестала двигаться. Согласно Абу-л-Баракату, напротив, причиной этого движения является мощная устремленность вперед, то есть некая сила, которую сообщила стреле бросившая ее рука. В этом объяснении он более или менее точно следует рассуждениям Авиценны.

Однако, рассматривая другую проблему физики, ускорение при падении тяжелых тел, он высказывает поистине новаторские суждения. Он объясняет это ускорение тем фактом, что сила естественной устремленности вниз, заключенная в тяжелых телах, последовательно сообщает им добавочные импульсы. Это место в сочинении Абу-л-Бараката – самый ранний сохранившийся текст, в котором излагается один из фундаментальных законов современной динамики: под действием постоянной силы движение ускоряется.

Очевидно, что Бог Абу-л-Бараката не может быть неподвижным двигателем, отделенным от мира. Философ считает, что мы познаем Бога через порядок мира, устанавливая цепь существующих творений, случайность которых заставляет предполагать наличие необходимого существа. В отличие от Авиценны и (позднее) Маймонида, признававших только негативные атрибуты Бога, Абу-л-Баракат полагает, что Божественные атрибуты — позитивные. Через наше знание мы можем

разглядеть, узнать Божью Премудрость или, точнее, составить себе о ней представление; через нашу силу — составить себе представление о Божьем Могуществе; через нашу волю — составить представление о Божьей Воле.

> Соответственно, первое порождающее начало обладает волей, что доказывается наличием воли у существ, созданных Им. Он обладает знанием, что доказывается наличием знания у существ, созданных Им. Он щедр, что доказывается его щедростью по отношению к существам, созданным Им. Он могуществен, что доказывается его властью над существами, созданными Им. Он обладает разного рода познавательными способностями, что доказывается характером знаний, которые имеются у существ, созданных Им. Таким образом, Его сущность есть первое порождающее начало, дающее существование сущностям, Его действие — [первое порождающее начало, дающее существование] действиям, Его атрибуты — [первое порождающее начало, дающее существование] атрибутам. Соответственно, Он — первое порождающее начало, которое обладает тем [качеством], что является универсальным порождающим началом по отношению ко всем другим существованиям.
>
> (*Там же*, с. 306)

Ш. Пинес говорит:

> Абу-л-Баракат, как кажется, постулирует наличие каузального отношения между атрибутами Бога и соответствующими атрибутами, которые встречаются в других существующих вещах.
>
> Эти последние атрибуты происходят от Бога — либо непосредственным образом, либо через посредников, таких, как ангелы и духовные существа, которые нам неизвестны. Мы, однако, знаем, что эти посредники обладают атрибутами, о которых идет речь, в гораздо большей мере, нежели известные нам существа. В Боге всякая красота, всякое совершенство, всякое добро, всякое благородство и все другое, что обозначается терминами похвалы, существует в своем наипревосходнейшем выражении, в своем *телосе**, «каковое понятие в данном случае относится к существованию и существующему, а не к тому, что лишь представляют в воображении или о чем знают. Ибо явления второго рода сами по себе не являются определенными, но определяются существованием. Это позитивные атрибуты».
>
> (*Там же*, с. 307)

* Конец, результат (*древнегреч.*).

Разумеется, Бог мудр, мудр необходимым и совершенным образом, — точно так же, как Он необходимым образом существует и дает существование другим существам. Однако имеется некое отношение, некая аналогия между этой совершенной Премудростью и нашей собственной мудростью, хотя последняя может быть несовершенной. «Наличие этих, а также других аналогий, или отношений зависимости, оправдывает следующее утверждение Абу-л-Бараката: „Для человека лестницей к познанию Господа является познание его собственной души, ибо это знание есть первые врата в науку о мире Божественного“» (*Там же*, с. 314).

Мы можем говорить о Боге, перечисляя Его атрибуты, ибо сущность Бога включает в себя волю, могущество и знание, подобно тому, как в треугольнике сумма трех углов равна сумме двух прямых углов. Если нет этого равенства, мы не можем говорить о треугольнике, и точно так же мы не можем говорить о Боге, если отрицаем наличие у Него этих трех атрибутов. И подобно тому, как у человека знание общих вещей по необходимости включает в себя знание вещей конкретных, так же и Бог знает индивидов — но, возможно, не всех, ибо их количество бесконечно.

Бог, как и человек, направляет Свое внимание на то, на что хочет.

> Он охватывает Своим знанием тех из них [индивидов], кого желает [знать], — так, как Он того желает, и там, где желает. Он направляет Свое внимание на то, на что желает, и отвращается от того, от чего желает. Соответственно, Он воздействует на вещи, сотворенные Им, посредством Своей Воли, которая неотвратима, Своего Могущества, которое никогда не бьет мимо цели, и Своей Премудрости, которая не ошибается.
>
> (*Там же*, с. 330)

И далее:

> Он (хвала Ему!) слышит и видит, вознаграждает и карает, бывает гневным или умиротворенным, направляет Свое внимание на какие-то вещи и отвращается от каких-то вещей по Своей Воле и так, как Он того желает; причины не властны над Ним. Ибо Он сам управляет причинами и посредством причин. И Он обновляет и изменяет, в соответствии с требованиями мудрости и с тем, что считает нужным в силу мотивирующих и сдерживающих факторов, о которых узнает и которые замечает во всем мире — нет никакой завесы, скрывающей мир от Его знания и прозорливости, как нет никаких препятствий, которые могли бы Ему помешать быть знающим и прозорливым.
>
> (*Там же*, с. 332)

Этот Бог (столь отличный от Аристотелева Бога), чьи знания, и мудрость, и могущество аналогичны соответствующим качествам у людей, не мог создать мир в силу необходимости, просто посредством эманации. Согласно Абу-л-Баракату, начало всему сущему было положено последовательностью волевых актов, и первое из существующих созданий было сотворено Божественной Волей, которая есть атрибут Божественной сущности. Это творение происходило во времени, поскольку Сам Бог тоже существует во времени. Бог Абу-л-Бараката — личный Бог, непосредственно обращающийся к людям и доступный для познания.

Мысль Абу-л-Бараката, скорее всего, ближе к Богооткровенной религии, чем аристотелизм более позднего периода. Когда Шмуэль бен Эли, гаон Багдада, критиковал Маймонида за его эсхатологические концепции, он с одобрением цитировал Абу-л-Бараката и Авиценну как философов, чьи идеи не противоречат ортодоксальным взглядам.

Тем не менее у Абу-л-Бараката, как и у Нетанэля бен ал-Файюми, отчетливо прослеживается универсалистская тенденция. Нетанэль остался иудеем, тогда как Абу-л-Баракат перешел в ислам, и, хотя идеи последнего не могут в достаточной степени объяснить такое решение, ничто в них ему не противоречит.

# ГЛАВА ПЯТАЯ

## Аристотелизм

В еврейской теологии, так же как в исламской и христианской, аристотелизм обострил конфликт между философией и Откровением, кульминацией которого стало разделение разума и веры. С начала средних веков благодаря работе переводчиков бóльшая часть трактатов Аристотеля стала известна мусульманскому, иудейскому и христианскому миру, этими трактатами пользовались арабские и еврейские неоплатоники. Тем не менее две важные особенности отличали упомянутых философов от собственно аристотелианцев: во-первых, их представления о схеме эманации высших созданий и, во-вторых, то, как они определяли человеческую душу и место ее происхождения. Философия аристотелизма оперировала большим количеством действительно Аристотелевых понятий и применяла их в более строгом смысле, хотя и допускала некоторые неоплатонические понятия. Аристотель, каким его воспринимали в средние века, во многом отличен от Аристотеля античной эпохи, ибо его сочинения попадали к арабским философам вместе с комментариями таких греческих авторов, как Александр Афродисийский, Фемистий и другие, а еврейские философы знали уже не только греческие, но и арабские комментарии к его трудам. Однако, как мы увидим, некоторые идеи, которые мы обсуждали, говоря о более ранних периодах, все еще сохраняли свою значимость и в более поздний период средневековья.

Авраам ибн Дауд — не первый аристотелианец в истории еврейской средневековой философии. Еще в 952 г. два еврейских ученых, Ибн Аби Саид ибн Усман ибн Саид ал-Маусили и Бишр ибн Саман ибн Ирс ибн Усман, послали багдадскому христианскому философу Йахье ибн Ади вопросы, касавшиеся физики, и эти письма сохранились. Судя по тому, как сформулированы вопросы, очевидно,

что эти еврейские мыслители были хорошо знакомы не только с работами самого Аристотеля, но и с его комментаторами. Тем не менее первая еврейская книга, которую можно отнести к аристотелианскому направлению в философии, была написана Авраамом ибн Даудом спустя два столетия после его вышеупомянутых предшественников.

## Авраам ибн Дауд

Ибн Дауд жил в Испании, между 1110 и 1180 гг. Он принадлежал к семье ученых, Албали, и, как все выходцы из аристократических классов, получил прекрасное образование, как религиозное, так и светское; в число «светских» предметов, которые он изучал, входили арабская поэзия, литература и философия.

Ибн Дауд родился в Кордове, но перед тем, как город был завоеван Альмохадами, бежал в христианский Толедо. Там он и умер, как мученик за иудейскую веру при неизвестных нам обстоятельствах. Возможно, между 1160 и 1180 гг. он участвовал в работе по переводу текстов с арабского на латынь. Переводы такого рода тогда часто выполнялись с использованием промежуточной стадии: сначала делался подстрочник, составленный на разговорном языке. Это означает, что переводчики работали парами. Знаток арабского языка, еврей или христианин, который раньше жил в арабском окружении, переводил текст на испанский диалект, а потом христианский ученый переводил с испанского на латынь. Известно, что в работе над некоторыми переводами участвовал некто «Авендаут», или Ибн Дауд, которого также называли Иоанном Испанским, — это мог быть Авраам ибн Дауд. Среди текстов, переведенных таким образом, был и «Источник жизни» Ибн Габироля — произведение, о котором Ибн Дауд, как мы видели, имел весьма невысокое мнение. Идентификация Авраама ибн Дауда с Авендаутом несколько сомнительна, потому что последний переводил и непосредственно с арабского на латынь, тогда как Авраам ибн Дауд вряд ли знал латинский язык (во всяком случае, в таком объеме, чтобы писать на нем). Как большинство философов, Авраам ибн Дауд занимался также медициной и астрономией; но, кроме того, он был историком и написал большую работу по истории, из которой лучше всего известна первая часть. Эта первая часть была опубликована под названием *Сефер ха-каббала.* Его философское сочинение, «Возвышенная вера», создавалось в 1160–1161 гг., одновременно с *Сефер ха-каббала.* Оригинальный арабский текст не сохранился, но у нас есть два перевода на иврит, датируемых концом

четырнадцатого века. Один был выполнен Шмуэлем ибн Мототом в 1391 г., по просьбе Ицхака ибн Шешета, и до сих пор не издан; этот перевод, озаглавленный *Эмунаниссаа*, читается хуже, чем перевод Шломо бен Лави, который, под названием *Эмуна рама*, был опубликован в 1852 г. Ш. Вейлем, с параллельным немецким переводом. Еврейские переводы «Возвышенной веры» появились поздно, и эта книга почти не оказала влияния на тех средневековых философов, которые не знали арабского языка. Кроме того, ее затмил «Путеводитель растерянных», написанный всего несколькими годами позднее и сразу же переведенный на иврит, — это последнее сочинение, собственно, и познакомило евреев с философией аристотелизма.

Во вступлении к своему философскому трактату Авраам ибн Дауд заявляет, что написал его, дабы ответить на вопросы, касающиеся детерминизма и свободы воли; тем не менее эта проблема обсуждается только в конце книги, причем достаточно кратко. Однако, по словам самого автора, эта проблема и не может быть решена иначе как в контексте полного объяснения устройства мироздания. Книга состоит из двух частей. В первой идет речь о физике, которую Ибн Дауд называет философией, и приводятся доказательства существования Перводвигателя. Вторая часть посвящена Богооткровенной религии. Автор утверждает, что на самом деле философия и религия суть одно и то же, ибо все научные истины можно найти в священных книгах. Философское доказательство всегда следует доводить до завершенности, показывая, что в библейском тексте содержится это доказательство или имеется намек на него. Если какие-то библейские стихи противоречат этому доказательству или противоречат друг другу, их нужно интерпретировать так, как подсказывает разум, потому что многие стихи были написаны в расчете на простых людей и их подлинный смысл не очевиден. Авраама ибн Дауда побудило к написанию трактата его глубокое убеждение в том, что религия и философия прекрасно согласуются друг с другом и что люди не понимают этой фундаментальной согласованности исключительно по причине незнания аристотелевой философии.

> Ибо я заметил, что путаница и ошибки, связанные с этой проблемой [свободы воли и предопределения] и другими, родственными ей, возникли у наших ученых в нынешнюю эпоху потому, что они отказались от исследования принципов своей иудейской веры и от поиска соответствий и согласованности, которые существуют между этой верой и истинной философией, на которую полагаются сами философы... И это произошло потому, что они перестали изучать науки, однако не таков

был обычай мудрецов нашего народа в прошлом... И хотя в наши времена иногда случается так, что кто-то немного займется науками, но ему не хватает силы, чтобы держать двумя руками два светильника: правой рукой — светильник его религии, а левой — светильник его науки, ибо пока он зажигает светильник науки, светильник религии гаснет...

(*Эмуна рама* / Изд. Ш.Л. Вейля, с. 2)

И ниже:

Когда кто-то только начинает изучать науки, он бывает ошеломлен тем, что узнал, сопоставляя это с традиционным знанием, — потому что еще не достиг в науке того уровня, который позволил бы ему устанавливать истину в неясных вопросах. А значит, эта книга окажется для него очень полезной, ибо познакомит его со многими постулатами науки, которые мы выстроили в соответствии с принципами религии.

(*Там же*, с. 4)

Этот пассаж явно напоминает введение к «Путеводителю растерянных»; Авраам ибн Дауд, как и Маймонид, написал свою книгу потому, что те, кто только приступал к изучению философии, не понимали согласованности науки и религии и ошибочно полагали, будто обязаны сделать выбор между той и другой. Возможно, Маймонид знал работу Ибн Дауда; во всяком случае, ясно, что в Испании двенадцатого века эта проблема была очень значимой и что вопросы, на которые пытается ответить наш автор, волновали многих людей. «Наука» стремительно распространялась, и необходимо было оправдать религию перед лицом этой науки, которую люди принимали очень быстро, не успев как следует изучить. Авраам ибн Дауд не сумел дать такого ответа, который его современники могли бы признать окончательным, — это предстояло сделать Маймониду; однако он ставит те же вопросы, что и Маймонид, и предлагает некоторые решения. Он отдавал себе отчет в существовании кажущегося противоречия между научной и религиозной доктринами, как видно из следующего пассажа, где Авраам ибн Дауд объясняет, чтó заставило его написать главу о многозначности слов и использовании метафор в Писании, главу, в которой, по сути дела, речь идет о необходимости интерпретировать библейские тексты в рациональном духе:

Первая [причина] состоит в том, что Тора и философия [на первый взгляд] вопиющим образом противоречат одна другой в наиболее сложных вопросах веры. Так, например, мнение истинной философии

относительно первого из атрибутов Бога состоит в том, что Он един во всех аспектах и Его единственность — Его сущность...

Но мы находим в Торе стихи, из которых при первоначальном неточном рассмотрении следует существование различных противоположных атрибутов Бога, которые приписываются Ему один за другим. Поскольку философия и Тора в этом вопросе совершенно расходятся, мы оказываемся в положении человека, имеющего двух господ, из которых один велик, но и другой не ничтожен; человек не может ублажить одного из них, не поступая наперекор другому. Следовательно, если мы найдем способ согласовать их [философию и религию], то это можно будет считать нашей удачей...

Вторая причина состоит в том, что если мы отклоним мнение философов в его целостности, хотя оно базируется на надежных доказательствах и весьма значительно; если мы подвергнем сомнению их [философов] аргументы, не станем уважать их выдающиеся заслуги и решим полагаться лишь на то, что с необходимостью вытекает из Богооткровенного текста, то увидим, что сами [библейские] высказывания противоречат друг другу и по-настоящему их объединяет только принцип, о котором мы будем говорить в этой главе [принцип нематериальности Бога].

(*Там же*, с. 81–82)

В первой части книги каждая глава делится на два раздела: в первом дается экспозиция философских идей, во втором — библейские стихи, которые должны, по замыслу автора, подтверждать эти идеи; однако такая организация материала — простое «соположение» двух текстов — не всегда убеждает в правильности авторской мысли. Что касается собственно философских разделов, то в них вряд ли можно найти нечто большее, нежели еще один пересказ концепции Авиценны. Тем не менее я дам их краткий обзор, чтобы напомнить читателю некоторые положения (возможно, уже забытые) средневекового аристотелизма.

В первой главе речь идет о субстанции и акциденции, а также о разных видах акциденций; субстанция определяется как то, что не нуждается в субстрате, а акциденция — как то, что пребывает в субстрате. Акциденции, которые можно охарактеризовать, ответив на девять вопросов, образуют девять категорий: количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и претерпевание.

Субстанция, первая из десяти аристотелевых категорий, рассматривается во второй главе. Все, что можно обнаружить в этом низшем мире, состоит из материи и формы (естественной или искусственной). Примером материи является золото, металл, который

представляет собой смешение четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли; эти четыре элемента способны трансформироваться друг в друга, как можно наблюдать во время кипячения воды, когда последняя теряет свою форму «воды» и приобретает форму «воздуха». Если воздух может трансформироваться в огонь, а вода может стать воздухом, это доказывает, что все первоэлементы имеют общую материю, которая служит субстратом для данных четырех форм. Это и есть Первоматерия, которую Бог создал в самом начале; она — субстрат и основа всего сотворенного мира, чистая потенциальность, способная существовать только в соединении с материальной формой, которая сообщает ей длину, ширину и глубину, то есть пространственные измерения. После того как она обрела эти три измерения, Первоматерия уже готова воспринять формы четырех первоэлементов — огня, воздуха, воды и земли; из смешения же этих четырех первоэлементов возникает сложное вещество, способное воспринять более совершенную форму — форму металлов. Если смесь получится более тонкой и более равномерно сбалансированной, она воспримет форму растений; если она будет еще более тонкой и еще более равномерно сбалансированной — форму животных; и, наконец, в самом благоприятном случае — форму человека. Итак, субстанция определяется формой, которая присуща определенному смешению четырех первоэлементов, ибо материя не может быть лишена формы.

Авраам ибн Дауд занимает определенную позицию в дискуссии, которую христианские схоласты называли «спором об универсалиях». Существуют ли формы «собака» или «лошадь» сами по себе, в отрыве от материи, как чистые формы, которые есть, даже если в этом мире нет ни собак, ни лошадей (точка зрения Платона), или же эти формы суть лишь идеи, которые мы формулируем посредством интеллекта или, точнее, которые формируются у всей совокупности индивидов, живущих в мире (точка зрения Аристотеля)? Для Ибн Дауда было очевидно, что в земном мире формы существуют только внутри материи и никакого самостоятельного существования иметь не могут. Однако, по его мнению, есть формы, существующие вечно, и другие, которые подвержены процессам возникновения и уничтожения (к последним он относил растения и животных).

В этой главе он рассматривает только материальную субстанцию, но говорит, что имеются также субстанции нематериальные (например, души), о которых речь пойдет далее.

В третьей главе описываются разные виды движения. Их всего четыре. Первый вид — произвольное и не подверженное изменениям движение — наш автор объяснит позже, когда будет рассказывать

о небесных сферах, которые для него являются живыми, наделенными разумом созданиями. Второй вид — непроизвольное и не подверженное изменениям движение — есть естественное движение первоэлементов: каждый из первоэлементов наделен естественным для него двигательным импульсом, который побуждает его занять естественное для него положение. Так, вода, будучи предоставлена сама себе, спускается к земле и там находит покой; вода, которая становится облаком и поднимается в воздух, не совершает естественное для нее движение, а движется под воздействием солнечного жара или действия человека, вынуждающего ее подниматься.

Естественное расположение первоэлементов — концентрическое. Земля помещается в центре, затем — вода, воздух и огонь. Сложному телу каждый из первоэлементов придает свои естественные свойства:

земля — сухость и прохладность;
вода — влажность и прохладность;
воздух — влажность и теплоту;
огонь — сухость и теплоту.

Каждый из первоэлементов, составляющих сложное тело, стремится вернуться на естественное для него место; поэтому рано или поздно каждое сложное тело начинает разлагаться и в конце концов распадается на эти четыре первоэлемента. Акцидентальные свойства, которые один первоэлемент передает другому, когда соединяется с ним, — например, теплота, которую огонь сообщает воде, — называются движением по той же причине, по какой называется движением перемещение из одного места в другое, то есть изменение пространственного положения тела.

В самом деле, то, что происходит в пространстве, называют «движением»; под этим термином подразумевается не только пространственное перемещение, но и такое движение, которое состоит в постепенном, последовательном переходе от потенциального состояния к актуальному. Например, черное тело, прежде чем превратиться в белое, сначала делается темно-серым, потом — светло -серым, и лишь после этого становится белым.

Третий вид движения — движение растений, которые меняются непроизвольно, не желая этих изменений.

Четвертый вид — произвольное и подверженное изменениям движение. Это движение живых существ — животных и людей.

Движения можно также разделить на следующие три вида:

— Прямолинейное движение, которое бывает акцидентальным, то есть совершающимся под воздействием силы (например,

движение камня, брошенного рукой), или естественным (возвращение первоэлементов на подобающие им места).

— Кругообразное, совершенное движение, которое является «естественным» (движение сфер, остающихся на своих местах).

— «Произвольное» движение, которое бывает и прямолинейным, и кругообразным. Животное, которое видит еду и приближается к ней, движется по собственной воле, то есть под воздействием души; однако оно не обладает свободой выбора, совершать или не совершать это движение, ибо последнее продиктовано необходимостью выжить. Вопрос о свободе воли будет обсуждаться позже, и мы увидим, что даже для человека ее роль весьма ограничена. Покой есть антитеза движению, а это означает, что каждое создание, которое способно двигаться, способно также оставаться недвижимым в течение определенного промежутка времени.

Четвертая глава посвящена доказательству невозможности существования бесконечной длины и бесконечной ширины. Одна из аксиом аристотелевой философии состоит в том, что мир конечен и ни одно тело не может быть бесконечным. Это утверждение базируется на невозможности вычесть одну бесконечную длину из другой бесконечной длины.

В пятой главе автор показывает, что движение не может порождать само себя. Чтобы возникло движение, необходим двигатель, который должен быть абсолютно неподвижным; далее следует краткое изложение знаменитого доказательства бытия Бога посредством демонстрации необходимости существования Перводвигателя.

Поскольку философы называют движением не только изменение положения в пространстве, но и изменение состояния, мы вправе сказать, что движение может происходить в рамках четырех из десяти категорий: места, положения, количества и качества. Рассмотрим, например, случай с камнем, брошенным рукой: движущая сила вынуждает камень подниматься вверх, а сам по себе камень должен опускаться; если бы двигатель и движимый предмет были одним и тем же, то в одно и то же время и в одном месте присутствовали бы две противоположные силы, что невозможно. Если мы теперь рассмотрим случай с «качественным» движением, когда огонь сообщает свою теплоту воде, то увидим, что огонь актуально горяч, тогда как вода горяча только потенциально. Однако вода не может быть горячей одновременно и в актуальном, и в потенциальном смыслах. Значит, должно быть что-то отличное от воды, что сообщает ей теплоту; это «что-то» и есть огонь.

В случае с рукой, бросающей камень, движущая сила ясно видна; но когда движется животное, двигатель тоже существует, хотя он и не виден: это душа животного. Рука, бросающая камень, служит иллюстрацией того, как одно тело двигает другое; душа же, которая движет телом, показывает, каким образом нематериальная субстанция может быть двигателем субстанции материальной.

Поскольку все вещи движутся под воздействием той или иной движущей силы, которая, в свою очередь, движется под воздействием другой движущей силы, мы имеем дело с серией взаимодействий, причем создания, которые занимают более высокие места в иерархии бытия, движут теми созданиями, чьи места в этой иерархии ниже. Однако, поскольку серия двигателей не может быть бесконечной, она должна восходить к Перводвигателю. Если бы этот Перводвигатель сам двигался, выше него по необходимости должна была бы быть другая движущая сила; однако мы уже сказали о том, что он — первый; следовательно, он должен быть даже не неподвижным, а внеположным категории «движение–покой», то есть нематериальным: он должен быть Богом.

Шестая глава посвящена душе. В аристотелевой традиции психология, как и доказательство существования Бога, считается частью физики. Для Авраама ибн Дауда существование души бесспорно, ибо, чтобы получить доказательство этого существования, достаточно сравнить камень и человека. Он определяет душу как «совершенство естественного органического тела».

Является ли душа субстанцией или акциденцией? Может, душа есть не что иное, как равновесие соков организма? Или она подобна гармоничному звуку, который рождается, когда человек перебирает пальцами струны арфы? В таком случае она прекращала бы свое существование одновременно с разложением тела. Ибн Дауд приводит два аргумента в доказательство того, что душа является субстанцией, а не акциденцией (которая обязана своим возникновением определенной комбинации частей тела):

(1) Человеческое семя, которое производит утробный плод, — это всего лишь капля, возникающая из теплоты тела; можно, при крайней необходимости, допустить, что некоторые части этой капли, затвердевая, превращаются в кости, тогда как другие остаются жидкими и становятся, например, кровью; однако мы не в состоянии понять и признать, что эта капля способна образовывать полые органы, такие, как сердце, нервы и вены, притом всегда в одном и том же точном количестве, и, наконец, что из этой капли в итоге

развивается тело человека со всеми его различными и совершенными частями. А значит, должна существовать душа, которая возникает не из семени, а из какого-то более возвышенного источника — она-то и придает внутриутробному плоду форму человека;

(2) Равновесие соков организма — чрезвычайно нестабильная вещь, в чем легко убедиться, например, попытавшись какое-то время поддерживать постоянную температуру воды; тем не менее живые существа остаются живыми на протяжении многих десятилетий, а некоторые животные могут прожить даже несколько веков. Это доказывает, что душа является субстанцией, а не акциденцией, тесно связанной с телом.

Имеется три вида душ:
— Растительная душа.
— Животная душа.
— Человеческая душа.

Четыре первоэлемента инертны и не имеют души; однако их комбинации более совершенны, чем они сами, и ближе к равновесию. Тела, возникшие в результате первого, еще грубого смешения первоэлементов, способны расти за счет поглощения пищи, и первыми такими телами являются растения — деревья и травы. Когда смешение происходит таким образом, тело становится вместилищем способности роста, которую называют «растительной душой», ибо именно благодаря ее наличию возникают и питаются растения. Растительной душе свойственны три рода активности:

(1) Питание, возможность которого обеспечивается способностью усваивать пищу.

(2) Рост, возможность которого обеспечивается способностью увеличиваться в размерах.

(3) Воспроизводство, то есть производство семян, которые напоминают само растение (этот акт имеет своим результатом рождение нового растения), возможность которого обеспечивается производительной способностью.

Когда смешение первоэлементов осуществляется таким образом, что тело оказывается лучше сбалансированным и более близким к совершенству, оно становится вместилищем животной души, которой свойственны еще две способности:

(1) Способность действовать, благодаря наличию которой душа может приводить тело в движение.

(2) Способность к восприятию, благодаря наличию которой душа может воспринимать то, что происходит вокруг.

Эти две способности принадлежат одной и той же душе. Поскольку обе они происходят из одного источника, порождаемые ими действия связаны между собой: так, при восприятии любых вещей возникает тяга к этим вещам или, наоборот, отвращение к ним и сразу же следует движение с целью приблизиться к упомянутым вещам или удалиться от них. Следовательно, способность действовать предполагает и наличие воли.

Воля возникает из потребности, потребности получить что-то или освободиться от чего-то; первый аспект побуждает индивида постараться раздобыть то, что необходимо для его животной жизни (этот аспект называют «импульсом влечения»); второй аспект побуждает индивида отвергать то (и избегать того), что не годится для поддержания его животной жизни (этот аспект называют «импульсом гнева»). Страх есть не что иное, как ослабленный импульс гнева, а отвращение — ослабленный импульс влечения. Эти два импульса управляют способностью действовать, органом которой является тело животного, ибо эта способность регулирует состояние мускулов.

Восприятие бывает внешним и внутренним. Внешнее восприятие складывается из пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания; к «внутреннему восприятию», или «здравому смыслу», Авраам ибн Дауд относит память и воображение. Когда животное, раз пострадавшее по какой-то причине, вновь встречает то, что некогда причинило ему вред, оно осознает таящуюся в нем опасность, что было бы невозможно, если бы оно не обладало внутренним восприятием. И точно так же, если животное уже убедилось на своем опыте в полезности определенной вещи, оно вновь и вновь будет к ней стремиться, и ему не нужно повторять прежний опыт. Если бы пять чувств не зависели от одного и того же принципа, кошка не могла бы знать, что желтоватая жидкость, которую она видит, — молоко. С помощью одних лишь чувств и опыта, который она успела приобрести, овца, увидев в первый раз приближающегося волка, не могла бы распознать его враждебность, ибо представление о враждебности этого зверя существует лишь в воображении, органами чувств воспринять ее нельзя*.

* В современной психологии подобную реакцию новорожденного ягненка объяснили бы наличием у него врожденного инстинкта. — *К.С.*

Относительно проблемы рациональной человеческой души Авраам ибн Дауд в этой главе высказывается довольно кратко, ограничиваясь констатацией следующих фактов:

(1) Верхний предел развития животной души близок к человеческой душе; так, обезьяна очень похожа на человека.

(2) Душа вначале пребывает в состоянии потенциальности, а потом становится активной, но это относится только к человеческой, а не к растительной и животной душам.

Седьмая глава посвящена человеческой душе. Автор показывает, что способность мыслить не является ни материей, ни свойством материи; что жизнь связана с телом, однако наличие тела вовсе не есть непременное условие выживания души; что человеческая душа не гибнет после отделения от тела и не переселяется в другое тело.

Способность рационально мыслить позволяет нам распознавать в разных индивидах то, что является общим для них всех, а именно их человеческую форму, которая свойственна и Симеону, и Рувиму*. Благодаря тому что он обладает способностью рационально мыслить, человек также постигает принципы разума. Если бы способность рационально мыслить была материальной, она бы исчезала после распада тела (а каждое тело в конце концов распадается на составные элементы), и такие формы, как принципы разума, тоже распадались бы. Однако мы можем с уверенностью утверждать, что этого не происходит, ибо и формы, и принципы существуют независимо от материи и относятся к явлениям общего характера. Следовательно, способность рационально мыслить не телесна, хотя в определенном смысле связана с материей, ибо использует материю для понимания мира; но речь в данном случае идет о понимании именно внешнего мира, поскольку между душой и ею самой никаких посредующих инстанций нет (я уже достаточно подробно излагала эту теорию Авиценны, когда рассказывала об Абу-л-Баракате). Душа не пребывает в материи и не является материальной способностью. Что же она тогда собой представляет? Каков ее источник? Как она связана с телом? Почему эта способность рационально мыслить, эта специфически человеческая душа, которая есть вершина возможного в нашем мире совершенства, оказалась соединенной с тяжелым и несовершенным телом?

Как утверждает наш автор, имеются три гипотезы о происхождении человеческой души:

---

* В данном случае эти имена используются в качестве нарицательных.

(1) Душа существует в силу необходимости, то есть она существует вечно, до всего, *a parte ante*. С точки зрения неоплатоников, человеческая душа есть искра чистого и возвышенного мира, существовавшая до появления тела; она была изгнана в этот грубый материальный мир; приобретя знание, она может вернуться к своему источнику и вновь обрести свою изначальную чистоту и совершенство. Против этой теории Ибн Дауд выдвигает следующий аргумент: совокупность человеческих душ по необходимости должна представлять собой либо единство, либо множественность. Если бы существовала одна душа, общая для всех людей, она была бы одновременно мудрой и невежественной, праведной и неправедной; однако простая нематериальная субстанция не может быть вместилищем акциденций, ибо, как мы видели, только материальные субстанции имеют акциденции. А если бы человеческие души различались по своей субстанции, они представляли бы собой не единую «человеческую душу», но конгломерат существенно различных душ.

(2) Существование души вообще невозможно — гипотеза, которая, по мнению Ибн Дауда, является очевидно ложной.

(3) Существование души зависит от обстоятельств. Наш автор, вслед за Авиценной, защищает именно эту гипотезу. Она базируется на принципе, согласно которому все, что движется (а движение есть изменение), движется под воздействием какого-то двигателя; человеческая душа, существующая как потенциальная возможность в каждом из нас, может стать актуальностью, то есть достичь своего полного расцвета и совершенства, под воздействием Активного Интеллекта. Этот аргумент также доказывает существование высших субстанций, всегда совершенных и всегда активных: ибо только активное существо может перевести потенциальную возможность в состояние актуальности.

Активный Интеллект дает всем живым существам, от самых низших до самых высших, их формы, причем каждая форма соответствует определенной смеси элементов, грубой или тонкой. И точно так же человек, в зависимости от уровня его знаний и его интеллектуальной активности, может иметь потенциальный интеллект, актуальный интеллект или приобретенный интеллект.

Остается доказать, что человеческий интеллект, если он является активным, продолжает существовать и после смерти тела. На

основании определения души, которое дает Ибн Дауд, очень близкого к аристотелевскому («душа, будучи формой тела, связана с ним»), нельзя сделать однозначный вывод о существовании души и после разложения тела. Однако Ибн Дауд, прибегая к двум очень разным аргументам, показывает, что существование души после смерти тела возможно.

Первый аргумент базируется на аналогии отношения между телом и душой, с одной стороны, и отношением отцовства, с другой. Душа и тело связаны между собой так же, как отец и сын: жизнь сына с необходимостью предполагает жизнь отца, однако смерть последнего не влечет за собой смерти сына.

Второй аргумент заключается в демонстрации отсутствия противоречащих этой гипотезе данных; против идеи бессмертия души можно возразить: никто до сих пор с точностью не установил того факта, что душа продолжает существовать и после смерти тела. Однако это ничего не доказывает, ибо не было неопровержимо доказано и то, что душа не существует после гибели тела. Чтобы доказать невозможность вечного существования души, нужно убедиться, что ни одна душа — идет ли речь о прошлом, настоящем или будущем — никогда не продолжала жить после гибели своего тела.

Поскольку представить такое доказательство невозможно, ясно, что каждая человеческая душа бессмертна в своей индивидуальности, и это становится еще более очевидным в ходе опровержения идеи метемпсихоза. Если бы душа, принадлежащая первому телу, могла переселиться во второе тело, то это второе тело обладало бы, во-первых, своей собственной душой (той, которая возникла одновременно с этим телом как индивидуальной смесью элементов) и, во-вторых, еще одной душой, происходящей из первого тела; однако понятно, что две души в одном теле существовать не могут. Что же касается идеи, согласно которой душа из первого тела переселяется во второе тело, в начале своего существования вообще не имевшее души, то и эта идея столь же неправдоподобна, как предыдущая. Далее наш автор приводит множество цитат из Писания, чтобы подкрепить свою точку зрения о бессмертии души.

В восьмой главе, где идет речь о душах сфер, автор показывает, что движение сфер является произвольным движением, то есть движением, источник которого — душа.

В средневековой астрономии сферы мыслились как концентрические круги, точнее, как вложенные один в другой шары, сделанные из материала, который можно сравнить с хрусталем; некоторые ученые полагали, что звезды вставлены в эту прозрачную материю

наподобие бриллиантов и что каждая сфера вовлекает в свое движение прикрепленные к ней звезды. По мнению других авторов, в том числе и Авраама ибн Дауда, только последняя сфера, сфера неподвижных звезд, несет на себе эти тела, навечно прикрепленные к ней, тогда как планеты в своих сферах совершают круговые движения, которые являются — вопреки тому, что думают некоторые, — не «естественными» (то есть управляемыми естественным законом), а произвольными. «Естественным движением» можно назвать, например, движение падающего на землю камня: он достигает своего места посредством прямолинейного движения, которое сам не осознает, и, раз достигнув естественного для него места, более не движется, а пребывает в покое. Планеты, напротив, движутся по своему курсу безостановочно, не находя покоя; они вновь и вновь проходят места, где уже бывали раньше, и никогда не устают. Они, следовательно, в отличие от первоэлементов не имеют естественных для себя мест и движутся в соответствии со своей волей, а не в силу своего естества или по необходимости.

Другим аргументом в пользу того, что эти тела имеют душу, является их возвышенное положение: ведь они располагаются лишь одним уровнем ниже уровня отдельного Интеллекта. Отдельный Интеллект дает всем подлунным, земным созданиям их формы. Среди этих созданий только первоэлементы лишены души. У растений, животных и людей души есть. Как же можно предположить, что небесные тела, ранг которых в иерархии бытия несравненно выше, не имеют душ? Душа сферы очень сильно отличается от тех душ, которые мы привыкли наблюдать, ибо она не имеет способности усваивать пищу, генеративной способности и способности чувственного восприятия. Поэтому очевидно, продолжает Авраам ибн Дауд, что души сфер наделены интеллектом и волей и что этот интеллект — гораздо более совершенный, нежели наш интеллект.

Раздел о теологии, с которого начинается вторая часть книги, в отличие от первой части, подразделяется на шесть «принципов», а не «глав», потому что теперь Ибн Дауд рассуждает о «вере», а не о науке. Однако что он понимает под «верой»? Уже в начале пассажа о первом принципе становится очевидным, что речь идет не о вере народа, который не задает вопросов и основывает свои убеждения на авторитете традиции, — ибо простые люди воображают, будто того, что не является материей, вовсе не существует, и потому не верят в нематериального Бога. Когда простой человек немного продвигается в познании Бога, когда он «пробуждается», он начинает верить в традицию мудрецов; но и тогда все еще существует опасность, что он не

будет знать, как бороться с сомнениями и трудностями. Что касается веры элиты, т. е. раввинов, то она базируется на осмыслении действий Бога, и именно к этой форме веры в идеале должна подвести простых людей Тора; однако и эта истинная вера, основанная на осмыслении Божественных действий, не дает доказательства нематериальности Бога: Он может быть сферой или звездой. Истинные мудрецы из среды элиты (философы) основывают свою веру на доказательстве того факта, что Бог является Перводвигателем. Здесь автор прерывает рассуждения о вере, чтобы дополнить свое доказательство существования Перводвигателя, показав, что этот Перводвигатель уникален и нематериален. Это новое доказательство необходимости существования уникального и нематериального Бога основано на причинно-следственной связи, то есть на феномене случайности: существование всех существ случайно, и только необходимое существо, Бог, могло дать им бытие, вызвав их из небытия. Существа, подобные ангелам, которые вечны, не приходят к бытию из состояния небытия, но и они своим существованием обязаны какому-то другому существу, отличному от них самих, и в конечном итоге происходят от Бога.

Второй теологический принцип есть принцип единства Бога.

Третий принцип — принцип Божественных атрибутов, которые, чтобы быть «истинными», должны быть негативными.

Четвертый принцип имеет отношение к ангелам. Их существование доказывается прежде всего тем, что человеческая душа вначале существует *in potentia**, а потом — *in actu***; этот переход от одного состояния к другому есть движение; однако всякое движение возможно лишь при наличии двигателя, и движущей силой движения, о котором мы говорим, является Активный Интеллект. Другое доказательство заключается в том, что движение звезд можно объяснить только наличием у них рациональных душ, управляющих этим движением. И наконец, третье доказательство таково: только с помощью посредников нематериальный и единый Бог мог сотворить этот материальный, многообразный и противоречивый мир. Множественность не происходит непосредственно от Бога, ибо от Одного может произойти только что-то одно; она сопряжена с Первым Существом, произошедшим непосредственно от Бога, существом, которое философы называют Интеллектом, а Тора — ангелом. Оно является несовершенным в сравнении с Богом, ибо обязано своим существованием кому-то отличному от себя самого; следовательно, «двойственность»

---

* Как потенция (*лат.*).

** Как актуальность (*лат.*).

неразрывно связана с самим корнем его бытия. От этого Первого Интеллекта родились три существа: Второй Интеллект (еще менее совершенный, чем первый, ибо он произошел не непосредственно от Бога, а от существа, которое уже находилось вне Бога), Душа сферы и Материя сферы. Душа сферы неподвижных звезд и Материя сферы неподвижных звезд суть эманации Второго Интеллекта; таким образом, спускаясь от интеллекта к интеллекту, мы достигаем последнего интеллекта — того, что управляет этим нижним миром, дает формы всем подлунным существам, побуждает наш интеллект перейти от состояния потенциальности к состоянию актуальности и является источником пророчества (которое есть пятый принцип теологии Ибн Дауда). Согласно Аврааму ибн Дауду, имеется три вида пророчеств:

> Первый из них — вещий сон... Не может быть никакого сомнения в том, что человеческая душа — я имею в виду способность рационально мыслить — происходит из «благословений» Активного Интеллекта... И подобно тому как эта рациональная способность получает от Активного Интеллекта ключи к наукам, так если еще более укрепит себя и станет более подготовленной, то сможет также получить от него ключи к сокровенным событиям. Человек не может получить тайное знание, когда бодрствует, потому что, находясь в состоянии бодрствования, он уделяет все внимание впечатлениям, которые доставляет ему [внешнее] чувственное восприятие. Когда же он спит и перестает быть озабоченным своими чувствами, возникают [другие] препятствия: дыхание становится тяжелым из-за испарений, вызванных пищей и напитками, или, наоборот, он сокрушается о недостатке пищи и питья; в этом смысле нет разницы между голодом и пресыщением, опьянением и постом — все эти состояния суть источники озабоченности и помехи.
>
> Другое важное препятствие — это способность воображения, которая настойчиво навязывает «общему чувству» (*sensus communis*) свои миражи и химеры и отвлекается от забот состояния бодрствования лишь для того, чтобы делать тревожным сон человека. Иов говорит: «Когда подумаю: „утешит меня постель моя, унесет горесть мою ложе мое", — Ты страшишь меня снами и видениями пугаешь меня» [Иов 7:13–14].
>
> Порой эта способность воображения до некоторой степени подчиняется интеллекту. Тогда рациональная душа готова воспринять тайны возвышенных субстанций; тем не менее способность воображения и в этом случае стремится оторвать ее [душу] от них [этих тайн], хотя и не полностью, как бывает, когда воображение действует в соответствии со своими собственными свойствами (ибо существенная особенность воображения, как мы уже говорили, состоит в том, что оно играет с образами

и путает их). В этом случае способность воображения стремится коснуться будущего и представить его душе в форме притч. Так, например, человеку, которому предстоит совершить путешествие, кажется, будто он летает; другой, которого ожидает в скором времени радость, видит [во сне], как он женится на прекрасной женщине; [в этой связи можно упомянуть] и все другие примеры подобного рода, которые содержатся в трактатах по толкованию снов. Когда притчи из сновидения относятся к конкретному индивиду или специфическому событию, нам не следует называть это пророчеством; в крайнем случае мы можем сказать, что есть здесь нечто от пророчества, но очень низкого уровня. И, напротив, если тема [сновидения] — важное событие, которое имеет универсальное значение и должно произойти в отдаленном будущем, значит, это пророческий сон [в подлинном смысле слова].

(*Эмуна рама* / Изд. Ш.Л. Вейля, с. 70–71)

Второй уровень пророчества — уровень вид́ения, при котором пророком овладевает оцепенение; пророк впадает в транс, его сознание отключается, и ему являются грандиозные вид́ения; потом это состояние проходит, и он рассказывает о том, что видел.

Самый высокий уровень пророчества — когда пророк зрит вид́ение, но при этом сам остается в бодрствующем и совершенно сознательном состоянии.

Души, [достигшие] этого третьего уровня пророчества, значительно различаются по своему рангу... [Наличие] Божественного Провидения, [определяющего судьбы] Его созданий, очевидно уже для всех тех, кто привык размышлять; но, поскольку таких мало, Бог в Своей совершенной благости делает его [Провидение] еще более очевидным, избирая в качестве опоры для него людей, отличающихся совершенным поведением и безупречной нравственностью, которые и становятся посредниками между Богом и Его созданиями. Он возвышает такого человека до такого уровня, что тот получает силу, сравнимую с силами высших субстанций, которые оказывают на него влияние в моменты пророчества. И тогда он приобретает способность изменять [нормальный] ход существования [Божьих] созданий и обычные модусы их естества. Такой человек может сделать так, что один народ одержит победу над множеством других; он может навлечь смерть на распространяющих ложь и воскресить из мертвых тех, кто придерживался истинной веры, как это описывается нашей традицией. Разум не имеет аргументов, которые могли бы опровергнуть или поставить под сомнение эти утверждения. Наоборот, он находит для них подтверждения и оправдания...

Только совершенные и чистые души могут достичь такого уровня. Это совершенство и эта чистота иногда бывают заложены в человеке с самого начала его формирования, и нравственное совершенство тоже, — но все равно учение приносит огромную пользу, как и общение с добродетельными людьми...

Когда душа готова для восприятия пророчества, последнее изливается на нее, ибо в Боге нет скупости... и как только тот, кто стремится достичь этого совершенного состояния, приобретет все совершенные добродетели, духовные формы изольются на него... но только время должно быть благоприятным... и местом обычно бывает Земля Израиля... и народ, избранный для пророчества, — это израильский народ... хотя и язычники могут иметь пророческие сны.

(*Там же*, с. 73–74)

Эти рациональные человеческие души, которые достигли уровня высочайшего совершенства, подобны ангелам и отличаются от настоящих ангелов только в двух аспектах: первое отличие состоит в том, что они пока являются душами материальных существ, тогда как с ангелами дело обстоит иначе; второе отличие — это отличие того, кто наделяет совершенством, от того, кто его приобретает.

Возвышенные ангелические субстанции любят совершенные человеческие души, как наставник может любить разумного ученика, который воспринимает от него знания и совершенные качества. Такой наставник имеет многих учеников, которые все желают приобрести знания, однако некоторые из них извлекают мало пользы [из этого обучения], тогда как другие — много; если среди последних находится один, который не упускает ничего из того, чему его учат, и достигает наивысшего совершенства, то наставник высоко его ценит и уважает. А поскольку высшие субстанции уважают человеческие души, которые воспринимают от них совершенство, они определенным образом направляют свои пути и облачаются в материальные формы, ибо человеческие души принадлежат материальным созданиям. Ангелы являются [людям] в телесной форме и даже создают видимость, будто они устали, так что человек говорит, как Авраам в Книге Бытия [18:14]: «И принесут немного воды, и омоют ноги ваши»; или они кажутся очень голодными, [и человек говорит]: «А я принесу хлеба, и вы подкрепите сердца ваши» [Быт. 18:15].

Так, если очень ученый человек, наделенный физической силой и всеми другими хорошими качествами, имеет слугу, который усердно работает, но не обладает ни одним из этих качеств, то, с точки зрения нравственности, не подобает господину давать слуге почувствовать свое интеллектуальное превосходство и превосходство в силе. Наоборот,

хозяину подобает держать себя так, будто слугу можно сравнивать с ним и будто он сам находится на том же уровне беспомощности, [что и слуга]. Точно так же и ангелические субстанции, когда они вмешиваются в человеческие дела, ведут себя как люди и иногда даже притворяются, будто они слабее людей, как было, когда Иаков боролся с ангелом.

(*Там же*, с. 84–85)

Согласно процитированным пассажам, пророчество является естественным феноменом — несмотря даже на то, что Авраам ибн Дауд ограничивает свое первоначальное определение пророчества, вводя дополнительные условия места (Земля Израиля), народа (только израильский народ обладает пророческим даром, а профетические видения, которые посылались язычникам, в конечном счете способствовали славе Израиля) и времени (это должно быть поколение, восприимчивое к Божьему Слову). Перечисленные условия, живо напоминающие идеи Иехуды Галеви, ограничивают пророчество рамками библейской эпохи, но не меняют того факта, что определение этого феномена базируется на натурфилософских представлениях.

На основе изложенной им целостной теологической системы Ибн Дауд может теперь утверждать, что библейский текст, являющийся плодом пророчества, не должен интерпретироваться в таком смысле, который позволил бы приписывать Богу тело или какие бы то ни было телесные атрибуты. Понимать антропоморфные описания Бога в Библии буквально — это значит впадать в ересь, и наш автор с неодобрением говорит о позиции некоторых еврейских антропоморфистов, противопоставляя ее взглядам христиан и мусульман, которых он хвалит за то, что они интерпретируют в аллегорическом духе все высказывания, по видимости приписывающие Богу телесность. По его мнению, библейские стихи вполне можно объяснить с помощью концепции ангелической иерархии. Ангел, поставленный над народом, выше по рангу, чем ангел, которого называют *Паним* («лик»); еще ниже по рангу *Ахорим* («находящийся сзади»), именуемый также Господом.

Все это прекрасно согласуется с Богооткровенным текстом и не чуждо философии, которая считает это в чем-то возможным, а в чем-то необходимым. И даже те, кто не принадлежит народу Израиля, не желали умалять Бога, приписывая Ему эти низкие, не достойные Его качества; христиане, например, переводили стихи «Бог сказал», «Бог снизошел» как «Господь сказал», «Господь явился», а мусульмане никогда не заявляли, будто Бог говорил с пророками или являлся им, но утверждают,

> что это было существо, которого именуют Гавриилом, Святым Духом и пр. ... тогда как среди наших братьев по вере некоторые имеют так мало разума, что не только полагают, что Бог способен к изменению и движению, но даже приписывают Ему больше трансформаций, чем любому из Его созданий. Каждый раз, когда один из слуг Божьих из грешника превращается в праведника или из праведника в грешника, Бог, говорят они, изменяется соответственно числу злых или добрых поступков, а число это почти бесконечно.
>
> (*Там же*, с. 90–91)

Конец трактата посвящен вопросам нравственности и Божественным заповедям; однако прежде, чем перейти к этой теме, Аврам ибн Дауд рассматривает проблему, которую в своем вступлении объявляет *raison d'être** всей книги: проблему свободной воли. В действительности сама эта проблема разбирается всего в одном параграфе, а соответствующая глава представляет собой резюме всей книги и обзор различных представлений о возможном и необходимом. В конце главы речь идет о различных причинах, которые играют активную роль в этом мире, — Божественных, естественных, случайных и связанных со свободной волей. Свобода воли выражается в выполнении заповедей и в отказе от прегрешений; если бы возможности выбора не существовало, не было бы ни пророков, ни наград, ни наказаний.

Первые три вида причин тех событий, которые происходят в мире людей, иллюстрируются стихом из Первой Книги Царств (26:10): «И сказал Давид: жив Господь! Пусть поразит его Господь (это Божественные причины), или придет день его, и он умрет (это естественные причины), или пойдет на войну и погибнет (это случайные причины)...» Примером же того, как вмешивается в ход истории свободная воля, четвертая причина человеческих событий, может служить рассказ о бегстве из Кеиля. Это был эпизод борьбы между Давидом и Саулом (1 Цар. 23). «Давид, следуя повелению Бога, пошел в Кеиль, чтобы спасти город от филистимлян; Саул, узнав, что Давид находится в Кеиле, отправился туда, чтобы заставить знатных горожан выдать ему Давида; Давид с помощью *эфода* узнал об этом** и, воспользовавшись свободой воли, вовремя бежал». Эта

---

* Здесь: поводом для написания (*фр.*).

** *Эфод* — облачение первосвященника; к нему крепились нагрудник судный с *урим* и *туммим*, которые служили для выяснения воли Бога. Давид просит принести ему *эфод* и, задавая перед ним вопросы о своем будущем, слышит ответы Бога (1 Цар. 23:9–12).

история показывает, что события в мире людей бывают обусловлены Божественными, естественными и случайными причинами, однако мудрый человек, который слышит Божественное слово, может заранее предвидеть эти события и принять определенные меры предосторожности. Эта идея, которая напоминает концепцию Авраама ибн Эзры, показывает, что Авраам ибн Дауд понимал свободу воли как нравственную свободу — свободу не только выполнять Божественные заповеди, но также очищать свою душу и приближаться к благородным созданиям, Интеллектам, чтобы узнавать от них тайны будущего. Ведь только при условии такого очищения Бог охраняет человека в том смысле, в каком, как мы видели, это произошло с Давидом. А чуть позже Авраам ибн Дауд цитирует талмудическое изречение: «Все в руках Небес, кроме страха [человека] перед Небесами» (*Брахот* 33б).

Итак, наш автор излагает все эти проблемы, но не находит решения, которое могло бы удовлетворить его современников. Задачу более убедительного согласования аристотелевой философии и религии предстояло решить Маймониду.

# ГЛАВА ШЕСТАЯ

## Маймонид

Вся история еврейской средневековой философии вращается вокруг личности Маймонида; его творчество отмечает конец одного периода и начало другого; он играет для еврейской мысли роль своего рода точки отсчета, эталона, как Фома Аквинский — для схоластики; и тот факт, что Фома Аквинский так часто цитирует рабби Моше - не случайность, а свидетельство глубинного родства обоих ученых Они оба были последователями Аристотеля, каждый из них представил свою сумму религии и философии, против этих компендиумов постоянно выдвигали возражения, однако и та и другая книга до сих пор служат источниками вдохновения для приверженцев иудаизма и христианства.

Моше бен Маймон (которого также называют Рамбам, аббревиатура слов «рабби Моше бен Маймон») родился в 1135 г. в Кордове, где его отец был *даяном**. В 1148 г. Маймон и его семья, спасаясь от религиозных преследований, которые обрушились на евреев после завоевания города Альмохадами, скитались по Испании, возможно были и в Провансе, а в 1160 г. поселились в Фесе. Согласно арабским источникам, семья перешла в ислам, однако, как отмечал Саадия ибн Данан, философ пятнадцатого века, слухи подобного рода касались многих еврейских ученых. Именно во время пребывания в Марокко Маймон, отец Моше, написал «Послание утешения» евреям, которых силой заставляли перейти в ислам. Согласно этому «Посланию», достаточно читать еврейские молитвы, пусть даже в краткой форме, и совершать добрые дела, чтобы оставаться иудеем. Сам Моше бен Маймон тоже написал «Послание

* Членом религиозного суда.

о вынужденном отступничестве» (*Иггерет ха-шмад*), в котором рекомендовал евреям эмигрировать из стран, где их принуждают преступать Божественный Закон. В 1165 г. вся семья покинула Фес и нашла прибежище в Акко; шесть месяцев Маймон и его дети жили в *Эрец Исраэль* (Земля Израиля) и путешествовали по ней; потом они переехали в Каир и поселились в Фустате. В Египте Маймонид быстро приобрел высокий социальный статус — возможно, благодаря семейным связям с представителями местной элиты. Похоже, что его энергичные действия по организации выкупа попавших в плен евреев сделали его имя известным даже в отдаленных еврейских общинах. В 1171 г. его признали *нагидом** Фустата; он оставался в этой должности в течение пяти лет. Потом его сместили; но, после двадцатилетнего перерыва, он был вновь назначен на ту же должность и исполнял ее до своей смерти.

Семья Маймонида занималась морской торговлей с Индией; кораблекрушение, во время которого погиб брат Моше, Давид, привело ее к полному разорению. Хотя Маймонид и дальше продолжал принимать некоторое участие в торговых делах, с этого момента он зарабатывал на жизнь в основном как практикующий врач и преподаватель медицины, которую изучил еще в Марокко. Его репутация достигла пика в 1185 г., когда он был назначен одним из личных врачей ал-Фадила, вазира Салах ад-Дина (Саладина). В этот период он женился во второй раз и родился его единственный сын, Авраам. Это были годы плодотворной и интенсивной работы: занимаясь врачебной практикой и создавая трактаты по медицине, Маймонид в то же время завершил два своих главных труда, *Мишне Тора* (в 1180 г.) и *Далалат ал-хаирин* («Путеводитель растерянных», в 1190 г.), а также вел оживленную переписку со многими еврейскими общинами в Египте и других странах. Его смерть в декабре 1204 г. вызвала массовые проявления скорби во всех еврейских общинах.

Слава Маймонида основана главным образом на его галахических работах; именно как галахист он был известен евреям диаспоры, и вплоть до сего дня многие восточные еврейские общины следуют его юридическим и религиозным предписаниям.

Я не буду перечислять его труды, посвященные медицине или юриспруденции, и ограничусь теми, которые полностью или частично являются философскими.

(1) Первая книга первой части галахического кодекса *Мишне Тора*, называемого также *Яд ха-хазака* (численное значение

* Титул, который присваивался в средние века признанным властями главам еврейских общин в мусульманских (иногда и христианских) странах.

слова *яд* — 14; именно таково число книг, составляющих кодекс), которая озаглавлена *Сефер ха-мада* («Книга знания»).

(2) В «Комментарии к Мишне»: введение к *Авот* (трактату Мишны, обычно именуемому *Пиркей Авот*, «Поучения отцов»), озаглавленное *Шмона праким* («Восемь глав») и представляющее собой краткое изложение идей по психологии и нравственности; и введение к *Перек хелек* (десятой главе трактата *Санхедрин*).

(3) Короткий трактат по логике, написанный Маймонидом в юности (в переводе на иврит — *Миллот ха-хиггайон*).

(4) Несколько посланий, которые фактически представляют собой нечто вроде коротких диссертаций по современным Маймониду проблемам; некоторые из них были написаны в ответ на вопросы, которые присылали ему разные люди:

*Иггерет ха-шмад*, или *Маамар киддуш ха-Шем* («Послание о вынужденном отступничестве», или «Слово об освящении Божьего Имени»).

*Ар-Рисала ал-Йаманийя* («Йеменское послание», ивр. – *Иггерет Тейман*) — о появлении лжепророка, который провозглашал скорое наступление эры Мессии.

*Макала фи тхият ха-метим* («Рассуждение о воскресении из мертвых», ивр. — *Маамар тхият ха-метим*), в котором Маймонид отвечает на обвинения в том, что он не верит в индивидуальное воскресение.

*Иггерет ла-хахмей дером Царфат* («Послание к мудрецам Южной Франции») — ответ ученым Южной Франции и Прованса, которые задали Маймониду вопрос о правомочности занятий астрологией и об истинности этой науки.

(5) *Далалат ал-хаирин* («Путеводитель растерянных», ивр. – *Море невухим*)*.

За исключением «Книги знания», все эти работы были написаны по-арабски. Они почти сразу переводились на иврит. «Путеводитель растерянных» перевел Шмуэль ибн Тиббон в 1204 г.; второй, более литературный, но менее точный перевод был выполнен Иехудой

* Цитаты из первой части труда даются по изданию: Моше бен Маймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных* / Перевод и комментарии М.А. Шнейдера. Москва – Иерусалим, 2000; фрагменты из второй и третьей частей сверялись по оригиналу

ал-Харизи спустя несколько лет. Этот второй перевод лег в основу латинской версии, которой пользовались схоластики, прежде всего Фома Аквинский.

Не все работы Маймонида адресованы одной и той же читательской аудитории, и потому они не могут рассматриваться на одном уровне: ибо, по мнению Маймонида, как и всех других средневековых арабских и еврейских философов, люди не находятся на одном и том же уровне в смысле их способности воспринимать истину. В притче, которая содержится в третьей части «Путеводителя растерянных», Маймонид описывает разные группы людей с точки зрения их отношения к знанию, то есть к поискам Бога.

> Речь в этой главе я начну с того, что приведу тебе притчу. Я скажу:
>
> — Правитель пребывает в своем дворце, а все его подданные находятся отчасти внутри города и отчасти за пределами города. Некоторые из тех, кто находится внутри города, поворачиваются спиной к резиденции правителя и обращают свои лица в другом направлении. Другие обращаются к резиденции правителя и направляются к ней, желая войти в нее и предстать перед правителем, но пока не увидели даже стены вокруг нее. Некоторые из тех, кто направлялся к дворцу, уже подошли к нему и обходят кругом его стены, дабы отыскать ворота. Некоторые из них уже вошли в ворота и бродят в передних помещениях. Некоторые из них вошли в зал дворца и оказались вместе с правителем в одном месте, а именно в жилище царя. Однако то, что они вошли во внутренние покои дворца, еще не означает, что они могут видеть правителя или говорить с ним. Ибо после того, как они попали во внутренние покои дворца, они должны приложить еще одно усилие — и лишь тогда окажутся в присутствии правителя, будут видеть его издали или вблизи, внимать его речам или говорить с ним.
>
> Теперь я объясню тебе эту притчу, которую придумал. Я скажу:
>
> — Те, кто находится вне пределов города, — это все человеческие индивиды, которые не имеют вероучения, ни того, что основано на умозрительных рассуждениях, ни того, что признает авторитет традиции. Они подобны туркам, кочующим на Крайнем Севере, неграм, кочующим на Юге, и всем, кто похож на них, из тех, что обитают в наших климатических поясах. Их статус подобен статусу не наделенных речью животных. По моему мнению, они не достигают ранга людей, а имеют среди живых существ ранг более низкий, чем ранг человека, но более высокий, чем ранг обезьяны. Ибо они имеют внешнюю форму и очертания человека и способность различения, превышающую аналогичную способность обезьян.

> Те, кто находится внутри города, но повернулись спиной к дворцу правителя, — это люди, которые имеют свои мнения и привыкли рассуждать, но чьи мнения неправильны: либо по причине какой-то грубой ошибки, которую они допустили в ходе своих рассуждений, либо потому, что они полагаются на традиционный авторитет кого-то, кто сам впал в заблуждение.
>
> Соответственно, из-за этих мнений, чем дольше такие люди идут, тем больше отдаляются от дворца правителя. И они гораздо хуже тех, кто относится к первой категории. Они — те, кого иногда приходится убивать, уничтожая все следы их мнений, чтобы они не сбили с пути других.
>
> Те, кто пытается достичь резиденции правителя и войти в нее, но не видят ее, — это сообщество людей Закона (я имею в виду *простолюдинов, соблюдающих заповеди*).
>
> Те, кто подошел к резиденции и ходит вокруг нее, — это законоведы, которые имеют правильные мнения, основанные на авторитете традиции, и изучают законы, касающиеся практики богослужения, однако не размышляют об основаниях религии и вообще не ищут путей исправления убеждений.
>
> Те, кто погрузился в размышления об основаниях религии, уже вошли в передние помещения. Люди, находящиеся там, несомненно, имеют разные ранги. Однако тот, кто нашел доказательства для всего, что может быть доказано; и кто о божественных вещах узнал все, что может быть достоверно познано; и кто приблизился к уверенности относительно вещей, которые можно знать лишь приблизительно, — тот уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца.
>
> Знай же, сын мой, что, пока ты занимаешься изучением математических наук и искусства логики, ты остаешься одним из тех, кто ходит вокруг дворца в поисках ворот. Об этом мудрецы (да будет благословенна их память) иносказательно говорили «*Бен Зома все еще снаружи*» [*Хагига* 15а]. Если, однако, ты уже понял явления природы, значит, ты вошел в резиденцию и блуждаешь по передним помещениям. Если же ты достиг совершенства в естественных науках и понял науку о Божественном, значит, ты попал *во внутренний двор* резиденции и находишься в одном помещении с царем. Таков ранг людей науки; но и они обладают разными степенями совершенства.
>
> (*Путеводитель растерянных,* III, 5)

Тексты *Мишне Тора* и «Комментария к Мишне» предназначены для простых верующих, для всего израильского народа без исключений, для «тех, кто пытается достичь резиденции правителя», для «сообщества людей Закона», т. е. для «простолюдинов».

Короткие трактаты, представлявшие собой ответы на вопросы (или критические замечания), которые присылали раввины или главы общин, и посвященные конкретным вопросам (воскресение, обращение иноверцев в иудаизм, Мессия, астрология), создавались для «тех, кто подошел к резиденции», т. е. для «законоведов», а также для «простолюдинов, соблюдающих заповеди».

«Путеводитель растерянных» был адресован любимому ученику, Иосефу бен Иехуде, о котором в открывающем книгу письме-посвящении сказано:

> Я высоко оценил твое достоинство, [найдя в тебе] великую жажду учения. А так как увидел я стремление к умозрительным предметам в стихах твоих, когда получил из Александрии твои послания и макамы, еще не подвергнув испытанию твое интеллектуальное восприятие, то я сказал себе: «Быть может, его желание сильнее его постижения».
>
> Когда же ты изложил мне то, что уже изучил прежде из астрономии, а также, еще до того, из необходимого введения в нее — математики, усилилась моя любовь к тебе из-за достоинства твоего ума и быстроты интеллектуального восприятия; видя же, что твое стремление к математике весьма велико, предоставил я тебе самому совершенствоваться в ней, зная, чего ты достигнешь. А когда ты изложил мне изученное тобой из искусства логики, я возложил на тебя мои надежды; я увидел, что ты достоин того, чтобы раскрыть перед тобой тайны пророческих книг, чтобы ты разумел их, как подобает разуметь совершенным.
>
> (*Путеводитель растерянных*, Посвящение, с. 5–7)

И далее во Введении говорится:

> «В данном же трактате, как уже упоминалось, я обращаю свою речь к тому, кто занимался философией и изучал истинную науку».
>
> (*Там же*, Введение, с. 28)

Однако для настоящих ученых, для тех, кто «уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца», Маймонид ничего не написал. Иными словами, он не написал книгу по философии, обращенную к философам, к эрудитам его собственного ранга, с которыми мог бы говорить, не скрывая своих мыслей. Письмо к Шмуэлю ибн Тиббону, возможно, является единственным свидетельством, позволяющим судить, как наш автор формулировал бы свои мысли, если бы обращался к философам, способным полностью его понять. Шмуэль ибн Тиббон пишет о том, что хотел бы лично приехать к Маймониду,

чтобы передать ему экземпляр переведенного на иврит «Путеводителя растерянных». Он также спрашивает, какие научные книги Маймонид мог бы ему порекомендовать.

Маймонид отвечает, прежде всего, что был бы счастлив увидеть Шмуэля, но что его, Маймонида, многочисленные обязанности скорее всего не позволят ему выкроить время для совместных занятий. Далее он продолжает (я процитирую несколько абзацев):

> Сочинения [буквально: слова] Платона, учителя Аристотеля, оформлены как притчи, и их трудно понять. Без них можно обойтись, ибо вполне достаточно сочинений самого Аристотеля, и у нас нет необходимости занимать [наше внимание] сочинениями более ранних [философов]. Интеллект Аристотеля [представляет собой] вершину человеческого интеллекта, если мы исключим тех, кто получил Божественное откровение.
>
> Труды Аристотеля суть корни и основание всех научных трудов. Однако их нельзя понять без помощи комментариев, составленных Александром Афродисийским, Фемистием и Аверроэсом. Я говорю тебе: что касается работ по логике, то изучать следует только сочинения Абу Насра ал-Фараби. Все его сочинения безупречно превосходны. Они должны быть изучены и поняты. Ибо он — великий человек.
>
> Работы Авиценны порой дают поводы для возражений и не так хороши, как работы Абу Насра [ал-Фараби]; Абу Бакр ал-Саиг [Ибн Баджа] тоже был великим философом, и все его сочинения отличаются высоким уровнем.
>
> (Вступительная статья Ш. Пинеса к англ. пер. *Путеводителя растерянных*, с. lix, lx)*

Как мы видим, у Маймонида были некоторые претензии к Авиценне. Однако чтение работ каких-либо других философов, еврейских или арабских, кроме перечисленных, он вообще считал пустой тратой времени.

> Кроме того, Маймонид высказывает свое мнение (которое впоследствии подтвердилось) о том, что две из приписывавшихся Аристотелю работ, «Книга яблока» и «Книга золотого дворца», являются псевдоэпиграфами.
>
> Он не советует изучать комментарии к Аристотелю таких христианских авторов, как ал-Тайиб, Йахья ибн Ади и Йахья ал-Битрик. Но

---

* Отдельные фрагменты араб. текста письма Маймонида и полный текст в переводе на иврит опубликованы в: *Иггрот ха-Рамбам* / Изд. И. Шелата. Иерусалим, 1995. т. 2, с. 511–554.

его мнению, читать их было бы пустой тратой времени. Он также утверждает, что для него бесполезна «Книга божественной науки» Абу Бакра ар-Рази, равно как «Книга определений» и «Книга о первоэлементах» Ицхака Исраэли. Он считает обоих авторов просто врачами (а не философами).

(*Там же*, с. lx)

Это письмо и содержащиеся в нем суждения о других философах имеют огромное значение для нашего понимания Маймонида. Если мы вспомним, что в «Путеводителе растерянных» упоминаются исключительно греческие и арабские философы, мы сможем представить себе идеологическую среду, к которой принадлежал Маймонид: это среда философов, проводивших четкое разграничение между наукой и религией.

Арабские философы, которые заслужили восхищение или высокую оценку Маймонида, — это ал-Фараби, Ибн Баджа, Аверроэс и, до некоторой степени, Авиценна. От осознания этого факта остается лишь шаг до того, чтобы понять: Маймонид был столь же «экстремистским» философом, как ал-Фараби и Аверроэс; в работах, предназначенных для широкой публики, он выражал свои мнения только в завуалированной форме и даже в «Путеводителе растерянных» намеренно затемнял смысл своих высказываний. И это было понято довольно давно: именно в таком духе интерпретировали Маймонида комментаторы четырнадцатого века — Моше Нарбони и Иосеф ибн Каспи (если ограничиться только упоминанием самых значительных имен); их мнение вплоть до конца девятнадцатого века разделяло большинство еврейских философов, а в двадцатом веке — Л. Штраус и Ш. Пинес. Таким образом, Маймонид, как кажется, является частью большой традиции философского эзотеризма, которая началась с Сократа, Аристотеля и Платона, нашла продолжение в работах Спинозы и закончилась (по крайней мере, в демократических странах, ибо в тоталитарных государствах она жива до сих пор) с Вольтером, Руссо и, может быть, Кантом.

В рамках этой эзотерической традиции те истины, которые могут быть поняты только немногими, способными к их восприятию людьми, должны передаваться от учителя к ученику; если указанный способ по какой-то причине нельзя использовать, то в текстах такого рода истины должны лишь проглядывать «между строк» — чтобы достойные сумели их обнаружить, а все остальные оставались в неведении.

Имеются две основные причины, объясняющие, почему необходимо скрывать философские истины от обычных людей.

Первая причина — политическая: по многим вопросам философия расходится с религией. Каждая из формально конституированных религий претендовала на обладание истиной, истиной эксклюзивной и по необходимости не допускающей инакомыслия. Только истина философов могла преодолевать религиозные барьеры и устанавливать другие демаркационные линии, хотя и философии была свойственна особая, иного рода нетерпимость*. Те философы, которые считали, что истина независима и что она выше общепринятых религиозных законов, часто подвергались преследованиям со стороны приверженцев различных религий, если выражали свои мнения чересчур откровенно. Например, на Аверроэса, как рассказывают, набросилась толпа верующих в мечети Кордовы, и он, чтобы спасти свою жизнь, был вынужден бежать.

Вторая причина связана с убеждением философов, согласно которому знание истины приносит пользу далеко не каждому. Это убеждение является частью целостной педагогической и политической концепции.

Человека и общество можно рассматривать с двух разных точек зрения:

— Человек по природе своей добр; будучи предоставленным самому себе, он отличает добро от зла и выбирает добро. Такова была позиция Саадии; согласно этой позиции, Богооткровенный Закон указывает правильный путь и помогает человеку организовать общество на началах разума. Представление о том, что естественное состояние есть состояние невинности, подобное состоянию Адама до грехопадения, и что современное общество разрушает эту невинность, тогда как примитивное общество отличалось естественностью и разумностью, было распространено в античности, но оно почти никогда не встречается у средневековых иудейских философов. Оно появляется вновь лишь в эпоху Ренессанса, у Абраванеля.

— Человек, по сути, не является порочным; однако индивиды, из которых состоит человеческая раса, настолько различны, что согласие между ними может быть достигнуто лишь с большим трудом. В отличие от других животных, люди коренным образом отличаются друг от друга: например,

* Вспомним пассаж Маймонида: «[Тех]... чьи мнения неправильны... иногда приходится убивать, уничтожая все следы их мнений, чтобы они не сбили с пути других» (*Путеводитель растерянных,* III, 51). — *К.С.*

один человек способен убить в приступе ярости собственного сына, а другой не может обидеть даже муху (см.: *Путеводитель растерянных,* II, 40). Однако общество — это не просто нечто дополнительное для человеческой расы; человек по своей природе нуждается в обществе. Человеческая цивилизация и само существование людей возможны только тогда, когда законы общества создают гармонию между разными индивидами, компенсируя то, чего не хватает, и ограничивая излишества. Законы, которые регулируют жизнь общества, иногда имеют Божественное происхождение, то есть восходят к пророкам (с точки зрения Маймонида, единственный истинно Божественный Закон — это Закон, данный Моисеем), а иногда придумываются людьми; однако в любом случае эти законы конвенциональны, в том смысле, что они фиксируют некую «конвенцию» (договор) между людьми. Дело в том, что огромное большинство людей являются рациональными существами лишь в потенциальном смысле, очень немногие способны актуализировать свой интеллект, то есть, среди прочего, заниматься науками. К «простым людям» относятся дети, еще не достигшие разумного возраста, женщины, примитивные народы и все те, кто никогда не станет философами. Эти простые люди не могут, как мы видели, выносить сияние истины. Когда мы говорим о «политическом законе» или о «религии», мы находимся уже не в сфере научной истины, а в сфере политической конвенции. Это ни в коей мере не означает, что вторая сфера — сфера лжи; просто речь идет о двух совершенно разных сферах реальности, каждая из которых так же необходима, как другая. Рассуждая о наилучшем из всех политических законов, Торе, и о ее заповедях, Маймонид говорит в конце четвертой главы «Основополагающих законов Торы»: «Они [заповеди] суть драгоценный дар, ниспосланный Богом для поддержания общественного благополучия на земле, а также для того, чтобы люди могли достичь блаженства в грядущем мире» (*Мишне Тора,* «Книга знания», I, гл. 4, галаха 13).

Философы, проводя различие между тем, что является добром для народа, с одной стороны, и что подобает философам, с другой, были убеждены, что следуют Божественному примеру и заботятся не столько о собственной жизни и свободе, сколько о сохранении созданной Богом цивилизации и о счастье каждого члена общества.

Но так ли необходимо скрывать философские истины и действительно ли благополучие народа есть нечто совершенно противоположное благополучию философов, или же остается надежда на то, что, воспитывая народ, его можно будет постепенно возвысить до уровня философов?

Аверроэс в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» (т.н. «Решающий трактат») отрицает возможность подобного прогресса. По его мнению, человек, который открывает философские истины простому народу и тем, кто не способен их воспринять, является «неверным», ибо отвращает людей от Божьего Закона и портит их. В самом деле, Божественный Законодатель заботится о душевном здоровье людей точно так же, как врач заботится о здоровье телесном. Этот Законодатель предписал заповеди, которые должны соблюдаться, ибо от их соблюдения зависят гармония общества в земном мире и блаженство в мире грядущем. Аналогичным образом, чтобы пребывать в добром здравии, люди должны соблюдать предписания врача, которые им не нужно понимать. Философские интерпретации, если их неправильно понимают, пробуждают сомнения в умах простых людей, и последние начинают нарушать Божьи заповеди, как нарушали бы рекомендации своего врача, если бы вдруг усомнились в его компетентности. Поэтому совершенно недопустимо раскрывать философские доктрины простым людям — ни когда эти доктрины истинны ни тем более когда они ложны. Именно потому, что этот принцип не соблюдался, в исламе умножилось число сект. Религиозные руководители обязаны запрещать чтение книг по религиозной науке — всем, кроме образованных людей. Рядовые верующие должны понимать тексты только в их буквальном смысле.

В отличие от этого арабского философа и судьи, Маймонид во всех своих сочинениях утверждает, что народ должен знать и в обязательном порядке признавать основные принципы эзотерического смысла Торы: принцип Божественного единства и принцип нематериальности Бога. Однако «обучить» этим вещам простой народ нельзя:

> Причин, препятствующих тому, чтобы начинать обучение с Божественных предметов, чтобы пробуждать внимание к тому, на что следует обратить внимание, и открывать доступ к этому широкой публике насчитывается пять.
>
> Первая причина — сложность самого предмета, тонкость и глубина его, о чем говорится: «Далеко то, что было; глубоко, глубоко — кто постигнет это?» [Еккл. 7:24]. И сказано: «Но премудрость — откуда исходит

она?» [Иов 28:12]. А ведь с предмета сложного и слишком глубокого для понимания начинать не следует.

Одно из сравнений, общеизвестных в нашем народе, — это уподобление знания воде; [мудрецы] (мир им!) истолковали это сравнение в нескольких смыслах, включая и такой: тот, кто умеет плавать под водой, способен достать жемчужину со дна моря, а тот, кто не умеет, — утонет, поэтому не следует пытаться плавать под водой тому, кто не искусен в этом.

Вторая причина — ограниченность умов всех людей в исходном [состоянии]; ведь человеку не дается конечное совершенство с самого начала, это совершенство присутствует в нем как потенция, а актуально он в своем исходном состоянии лишен его, как сказано: «...человек рождается, подобно дикому осленку» [Иов 11:12]. И не всякий индивидуум, потенциально обладающий чем-либо, должен непременно это актуализовать. Он может остаться несовершенным либо из-за какой-нибудь помехи, либо из-за недостатка упражнения, потребного для актуализации этой потенции, как ясно говорится: «Не многие достигают мудрости» [Иов 32:9]. И [мудрецы], *благословенна их память*, говорили: «Я видел причастных к высшему — они малочисленны» [*Сукка* 45б, *Санхедрин* 97б]. Ибо помехи совершенству весьма многочисленны, и заботы, отвлекающие от него, велики, — так когда же человек достигнет полной готовности и где найдет досуг для упражнения, потребного, чтобы актуализовать то, что потенциально содержится в индивидууме?

Третья причина — обширность подготовительных [предметов]. Ибо, хотя в природе человека заложено стремление к исследованию конечных целей [познания], он в большинстве случаев находит скучными и неприятными подготовительные [предметы]. (Ты же знай, что если бы было возможно достичь какой-либо конечной цели, не осуществив предварительно подготовительных [мер], то они были бы не подготовкой, а пустой тратой сил и чем-то совершенно излишним...)

Ты же знай, что эти предметы связаны друг с другом. Дело в том, что нет среди сущего ничего, кроме Бога, да превознесется Он, и всех Его творений, каковыми является все то, кроме Него, что содержится в сущем, и нет к постижению Бога пути иного, чем через Его творения. Они указывают нам на Его существование и на то, что надлежит признавать относительно Него, то есть что подобает утверждать о Нем и что — отрицать. Поэтому непреложной необходимостью является рассмотрение всех сущих такими, каковы они есть, чтобы извлечь [из познания] каждого рода предметов истинные, достоверные предпосылки, которыми мы будем пользоваться при исследовании теологических вопросов...

Четвертая причина — [необходимость] природных предрасположенностей. А именно, как уже было разъяснено и, более того, доказано,

нравственные достоинства являются предпосылкой для достоинств мыслительных и приобретение истинных мыслительных [достоинств], то есть совершенных интеллигибилий, возможно только для человека, тщательно усовершенствовавшего свои нравственные качества, приучившего себя к сдержанности и спокойствию...

Пятая причина — обремененность тем, что потребно телу, тем, что составляет первое совершенство, в особенности если прибавляется к этому забота о жене и детях; а уж тем более когда присоединяется сюда и погоня за тем, что сверх необходимого для пропитания, что может стать укоренившимся качеством вследствие дурного образа жизни и обычаев

(*Путеводитель растерянных,* I, 34, с. 165–183)

И он продолжает в следующей главе:

Не мни, что изложенное нами в предыдущих главах относительно возвышенности предмета, его сокровенности и трудности для постижения, относительно необходимости утаивать его от толпы, касается также отрицания телесности [Бога] и наличия [у Него] аффектов. Это не так. Ибо, как надлежит внушать детям и провозглашать в народе, что Бог, великий и славный, — един и что не подобает поклоняться никому, кроме Него, так же следует втолковывать, что Он — нетелесен и нет совершенно ни малейшего подобия между Ним и Его творениями в чем бы то ни было; что Его существование не сходно с их существованием, жизнь Его не сходна с жизнью живых существ из их числа, Его знание не похоже на знание тех из них, кто обладает знанием.

И различие между Ним и [творениями] не есть только различие между великим и малым, но — различие по виду существования. Иными словами, следует внушать каждому, что Его знание и наше знание, Его могущество и наше могущество отличаются друг от друга не как великое от малого или сильное от слабого и тому подобное, ибо сильное и слабое непременно уподобляются в том, что касается вида, и их охватывает одно общее определение. И точно так же любое соотношение может касаться только вещей, принадлежащих одному виду, — это тоже было разъяснено в науках о природе. Однако все, что может быть приписано Ему (да превознесется Он!), отличается от принадлежащих нам атрибутов во всех отношениях, так что никоим образом не может быть схвачено вместе с ними единым определением. Подобно этому, как я объясню, о Его существовании и о существовании всего, что не есть Он, сказывается «существование» [только] из-за многозначности этого слова.

Такова мера того, что достаточно для детей и для простонародья, дабы утвердить в их умах убеждение, что существует совершенное

Сущее, не являющееся ни телом, ни силой, пребывающей в теле, то есть Божество; и не может коснуться Его несовершенство ни в каком отношении, и потому не могут быть присущи Ему аффекты никоим образом.

(*Там же*, I, 35, с. 184–185)

То, что может произойти, если люди не будут признавать эти фундаментальные идеи Божественного единства и бестелесности Бога — признавать, пусть даже и не понимая их подлинного смысла, — Маймонид определил словом «погибель»; он имел в виду, что такие люди не будут иметь доли в грядущем мире:

И если бы мы не получили никаких воззрений на основе предания, если бы не направляли нас к чему бы то ни было посредством уподоблений, но требовалось бы от нас прибегать [только] к совершенным представлениям, основанным на сущностных дефинициях, и подтверждать путем доказательства все, что мы намереваемся признавать истинным (а возможно это лишь после [овладения] сими обширными подготовительными [предметами]), то такое [требование] привело бы к тому, что все люди умирали бы, так и не узнав, есть ли у мира Божество или нет Божества, и тем более [не будучи в состоянии] высказать о Нем какое-либо суждение или исключить несовершенство из [того, что может быть приписано] Ему, и не спасся бы от гибели никто, кроме «одного из города, двоих из семьи» [Иер. 3:14].

(*Там же*, I, 34, с. 173–174)

Аверроэс в своем «Решающем трактате» имел в виду только политическое благополучие: чтобы исправно функционировать, организм общества нуждается в религиозном законе, устанавливающем согласие среди людей. Все эти люди, независимо от того, невежественные ли они или ученые, имеют четко определенные места в обществе, и каждому из них нужно лишь выполнять предназначенную для него роль, не тревожась не подобающими ему сомнениями. Маймонид принимает этот аргумент и дополняет его еще одним: необходимостью обеспечения жизни в грядущем мире. Чтобы достичь вечной жизни, люди должны обладать по крайней мере минимумом истинных идей — и Маймонид писал свои «популярные» труды отчасти именно для того, чтобы предотвратить гибель Израиля.

Маймонид, когда создавал *Мишне Тора*, несомненно, был убежден, что вносит свой вклад в интеллектуальный прогресс еврейского народа и всего человечества:

(1) способствуя тому, чтобы среди людей воцарились гармония и мир (благодаря предложенному им унифицированному правовому кодексу);
(2) предоставляя возможность людям, которые обладают необходимыми для этого данными, впервые почувствовать вкус к философии;
(3) излагая в авторитарной манере главные истины, имеющие отношение к Богу и миру Интеллектов.

## *Мишне Тора*: ее замысел и место в творчестве Маймонида

Это самое популярное из произведений Маймонида, труд, в котором в ясной и рациональной форме излагается весь Устный Закон — Мишна и Талмуд. Автор утверждает, что написал *Мишне Тора* прежде всего как подспорье для своей памяти, чтобы, когда он состарится, ему не пришлось подолгу искать нужные цитаты в талмудической литературе. Если Маймонид попытался внести систематический порядок в непроходимый лес Талмуда и респонсов, то, конечно, его побудили к тому соображения удобства, однако, несомненно, была и другая причина: он высоко ценил разум и умение излагать вопросы ясно и точно, а потому решил дать народу правовой кодекс, в котором законы были бы представлены в унифицированном и рациональном порядке*.

Кроме того, он полагал, что трудная политическая ситуация привела к снижению уровня как галахических, так и философских исследований.

* Маймонид действовал в соответствии с современной ему исламской тенденцией к разработке официальной теологии. В юности он наблюдал, как Альмохады навязывали населению завоеванных стран воззрения своей секты; и на него, человека, приверженного порядку, зрелище идеологического объединения народа, пусть даже осуществленного посредством насильственных мер, должно было произвести неизгладимое впечатление. Галахисты, которые критиковали *Мишне Тора*, прежде всего Авраам бен Давид из Поскьеры, сразу же обратили внимание на тот факт, что само существование кодекса представляет опасность для критического изучения Закона. Дело не только в том, что Маймонид не ссылается на свои источники (критики отмечали и это). Гораздо важнее другое: тот, кто будет изучать *Мишне Тора*, обнаружит, что за него уже принял решения другой человек — конечно, весьма ученый, но имеющий интересы, отличные от собственных интересов читателя. У читателя не будет необходимости просматривать многочисленные тексты в надежде отыскать оригинальные идеи в процессе собственного внимательного чтения; ему не нужно и размышлять — ведь все уже написано, готово к использованию. — *К.С.*

Между Маймонидом-философом и Маймонидом-судьей нет противоположности, и одна из самых поразительных особенностей его мысли заключается именно в согласованности разных его работ: работы, предназначенные для широкой публики, с одной стороны, и для начинающих философов, с другой, дополняют друг друга. В зависимости от уровня предполагаемой читательской аудитории, одна и та же проблема предстает в разных аспектах и рассматривается по-разному. Так, в *Мишне Тора* и других галахических работах достаточно подробно описывается процедура выполнения определенных заповедей и сами заповеди кодифицируются. Маймонид очень точно фиксирует каждый необходимый шаг: ведь простые верующие могут с легкостью выполнять предписанные действия лишь в том случае, если рамки их поведения очерчены настолько ясно, что выйти за эти пределы ненамеренно просто невозможно. Напротив, в «Путеводителе растерянных», предназначенном для начинающих философов, которые скрупулезно выполняют заповеди, так как вполне осознают их важность, речь идет о причинах, обусловивших характер этих заповедей. Постепенно по ходу чтения «Путеводителя» становится очевидным, что материальные аспекты выполнения заповедей могут быть связаны с историческими обстоятельствами. Однако это, конечно, ни в коей мере не влияет на обязательный характер Закона.

Так, мы читаем в третьей части «Путеводителя растерянных»:

> Общий смысл заповедей имеет обоснование, и они установлены ради определенной пользы; детали же — это именно то, о чем говорили, что они даны только ради того, чтобы что-то предписать. Например, убивать животных, ради необходимости хорошо питаться, очевидно, целесообразно, как мы объясним ниже. Однако предписания относительно того, что их следует убивать, перерезая именно верхнюю, а не нижнюю часть горла и что отделять у них пищевод и дыхательное горло следует в строго определенных местах, и другие подобные предписания были даны с целью очищения народа. Сказанное станет для тебя очевидным на следующем примере: «Какая разница Святому, благословен Он, как человек будет забивать животных, надрезая их [животных] шею спереди или сзади. Отсюда следует, что заповеди даны ни для чего иного, как для очищения народа [*Берешит раба*, 44]». Я упомянул тебе этот пример просто потому, что так сказано у мудрецов (да будет благословенна их память!)... Однако если разобраться, то суть дела такова: поскольку необходимость вынуждает нас использовать в пищу мясо животных, то следует обеспечить им самую легкую смерть вместе с простотой исполнения. Ибо отрубать голову можно только мечом или чем-то подобным,

тогда как перерезать горло можно чем угодно. А для того чтобы смерть оказалась для них как можно более легкой, было предписано пользоваться острым ножом. Примером же того, как в действительности обстоит дело с деталями заповедей, являются жертвоприношения. Принесение жертв заключает в себе большую и очевидную пользу, как я объясню далее. Однако никогда не будет установлена причина того факта, что для одного вида жертвоприношений требуются ягнята, а для другого — бараны и что число жертвенных животных для каждого случая четко оговаривается. Соответственно, по моему мнению, все те, кто занимается выяснением причин каких-то из подобных частностей, надолго сходят с ума, но никак не могут устранить несоответствия, а, наоборот, еще более увеличивают число несоответствий. Те, кто воображает, будто можно найти причины подобных вещей, так же далеки от истины, как и те, кто не верит, что заповеди в общем установлены в расчете на какую-то реальную пользу.

(*Путеводитель растерянных*, III, 26)

Смысл требования принесения жертв действительно объясняется далее:

Ибо резкий переход от одной крайности к другой невозможен. И потому человек, в силу своей натуры, не способен разумом отказаться от всего, к чему привык. И вот Бог послал учителя нашего Моисея, чтобы тот сделал нас «царством священников и народом святым» [Исх. 19:6] посредством знания о Нем (да превознесется Он!) в соответствии с тем, что Он объяснил, сказав: «Тебе дано видеть это, чтобы ты знал… (и далее)» [Втор. 4:35], «Итак, знай ныне и положи на сердце твое… (и далее)» [Втор. 4:39], дабы мы посвятили себя поклонению Ему в соответствии с тем, что Он сказал: «...служить Ему от всего сердца вашего...» [Втор. 11:13]; «Служите Господу, Богу вашему» [Исх. 23:25]; «…и Ему служите» ...» [Втор. 13:4] А в то время привычный порядок, распространенный во всем мире, и универсальный способ поклонения, привитый с детства, состояли в том, чтобы приносить в жертву разных животных в святилищах, где стояли идолы, и кланяться последним, возжигая перед ними благовония (а благочестивые и аскеты в то время, как мы уже объяснили, были людьми, которые посвятили себя служению в святилищах, воздвигнутых в честь звезд). Премудрость же Его (да будет Он превознесен!) и Его снисхождение, которые проявляются по отношению ко всем Его творениям, побудили Его не давать нам Закон, предписывающий отвергнуть, прекратить и отменить все эти виды поклонения. Ведь невозможно представить себе, чтобы люди в то время признали [такой Закон], принимая во внимание натуру человека, которому всегда нравится то, к чему он

привык. Это как если бы в наши времена появился пророк, который, призывая народ поклоняться Богу, говорил бы: «Бог дал вам Закон, запрещающий молиться Ему, поститься, обращаться к Нему за помощью в беде. Пусть ваше поклонение будет только мыслью, а не действием». Потому Всевышний и оставил вышеупомянутые виды поклонения, но сделал объектом поклонения, вместо рукотворных либо воображаемых и нереальных вещей, Его Собственное Имя (хвала Ему!) и повелел нам совершать эти обряды для Него (да будет Он прославлен!)...

Я знаю, что, когда ты станешь думать об этом, твоя душа неизбежно отвратится от этого мнения, и ты будешь не в силах принять его, и в сердце твоем будешь спрашивать меня и говорить мне: «Как это возможно, что предписания, запреты и важные действия — а они очень точно устанавливаются, и время для них строго определено — задумывались не сами по себе, а ради чего-то другого. Они — не что иное, как хитрость, придуманная Богом для нашего блага, чтобы добиться осуществления Его изначального намерения? Что же могло помешать Ему (да будет Он превознесен!) дать нам Закон, который соответствовал бы Его изначальному намерению, и наделить нас способностью принять этот Закон? Тогда не было бы нужды в тех вещах, которые, как ты полагаешь, возникли в результате вторичного намерения». Выслушай же ответ на твой вопрос — ответ, который положит конец этой печали в твоем сердце и откроет тебе истинный смысл того, к чему я привлек твое внимание. Дело в том, что в тексте Торы содержится очень похожая история, которая буквально звучит так: «...Бог не повел его [народ] по дороге земли Филистимской, потому что она близка... (и далее)... И обвел Бог народ дорогою пустынною к Чермному морю» [Исх. 13:17–18]. Точно так же, как Бог отвел их от дороги, прямо ведущей к цели, предвидя то, что тела их по природе своей не смогут справиться с задачей*, и повернул их на другую дорогу, чтобы Его первоначальное намерение все-таки было выполнено, Он, предвидя то, что их души по природе своей не смогут воспринять [угодные Ему законы], предписал им законы, которые мы упоминали, чтобы Его первоначальное намерение все-таки было выполнено — а именно, чтобы они узнали Его (хвала Ему!) и отказались от идолопоклонства.

(*Путеводитель растерянных,* III, 32)

Маймонид, как кодификатор права и законовед, всего лишь следовал Божественному примеру: он направлял людей на путь знания,

* Как это следует из продолжения фрагмента, Маймонид полагает, что Бог не повел израильтян по короткой дороге через землю Филистимлян потому, что вышедший из рабства народ был еще не готов к неизбежной в этом случае войне с филистимлянами. — *Прим. ред.*

делая для них более понятными, простыми и рациональными «мнения, нравственные качества и политические гражданские действия». Ибо «Бог никогда не меняет природу человека посредством чудес... Именно по этой причине существуют предписания и запреты, награды и наказания» (*Путеводитель растерянных,* III, 32). Более того, Маймонид считал, что закон как таковой должен соблюдаться всеми людьми — и невеждами, и философами. Какова бы ни была мотивировка Божественных заповедей, эти заповеди должны выполняться буквально. Что касается мысли о возможности отмены Закона Моисея и замены его другим политическим законом, в меньшей степени обусловленным конкретными историческими обстоятельствами, то такая мысль не должна даже возникать, ибо Маймонид, для которого Моисей был выше всех других пророков и законодателей (это провозглашает седьмой из тринадцати принципов веры, изложенных в комментарии к *Перек хелек* и — более подробно — в «Путеводителе»*), объявляет Закон Моисея единственным Божественным Законом.

Поэтому неудивительно, что Маймонид так подробно обсуждал предписания, касающиеся жертвоприношений и ритуальной чистоты левитов. Эти предписания необходимы, ибо они — составная часть лучшего из всех законов; и то обстоятельство, что они не могут применяться на практике из-за разрушения Храма, ни в коей мере не меняет этого существенного факта**.

Через все галахические труды Маймонида проходит мотив способности человека к интеллектуальному совершенствованию и мысль о том, что все заповеди в действительности имеют одну конечную цель: научить человека знанию о Боге. В последней главе «Путеводителя растерянных» Маймонид перечисляет то, что люди называют «совершенствами»:

(1) Богатство, обладание материальными благами; это совершенство — чисто воображаемое.

(2) Красота, сила и физическое здоровье; во всех этих качествах человек уступает животным.

---

* См. ниже, с. 300–301.

** Отметим, кстати, что галахические решения Маймонида были далеко не мягкими: он, например, относился к числу немногих юристов, которые требовали вынесения смертных приговоров за некоторые преступления, в частности, за недостаточное уважение к рабби. — *К.С.*

(3) Совершенство нравственных качеств; большинство заповедей Торы не имеют иной цели, как помочь нам достичь этого совершенства, которое на самом деле есть лишь подготовительная стадия к истинному совершенству.

(4) ... Четвертый вид — это подлинное человеческое совершенство; оно состоит в приобретении рациональных добродетелей — я подразумеваю достижение понимания умопостигаемых вещей, помогающих нам составить верные мнения о вещах Божественных. Это и есть конечная цель; именно это дает индивиду истинное совершенство — совершенство, которое принадлежит ему одному; и это совершенство дает индивиду вечную жизнь; благодаря ему человек является человеком.

(*Путеводитель растерянных,* III, 54)

С этой темой способности человека к интеллектуальному совершенствованию связана темы жизни в грядущем мире; в Мишне (*Санхедрин* 10:1) говорится: «Весь Израиль имеет долю в *олам ха-ба* (грядущем мире)», а Маймонид объясняет, что только те, кто принял тринадцать принципов веры, которые он подробно обсуждает далее, могут считаться принадлежащими к народу Израиля. Что касается грядущего мира, то он есть бессмертие души.

В традиционных текстах встречаются три выражения, которые используются в связи с темой судьбы человека после смерти: «грядущий мир», «время Мессии» и «воскресение из мертвых». Эти термины иногда кажутся взаимозаменяемыми, но они не имеют одного постоянного значения. Кроме того, описания телесных удовольствий в текстах Мидраша порой соседствуют с чисто абстрактными концепциями загробного блаженства. Маймонид никогда не менял своей позиции по данному вопросу, которую излагает более подробно, но без каких-либо существенных добавлений, в своей последней работе — «Послании о воскресении из мертвых». Эта небольшая работа была написана в ответ на возражения Шмуэля бен Эли, гаона Багдада, который критиковал теории Маймонида, касающиеся грядущего мира, и обвинял ученого в том, что тот ничего не говорит о телесном воскресении или об индивидуальном воскресении человеческой души.

Маймонид, часто с запальчивой иронией, повторяет то, о чем он уже писал в других работах:

(1) «Грядущий мир» есть бессмертие души, которая продолжает жить после смерти тела, если она обрела совершенство, то есть стала интеллектом, — ибо, чтобы стать способной к вечному существованию после смерти, она должна отделиться

от тела еще при его жизни. Маймонид не объясняет ясно, мыслит ли он, как Авиценна, индивидуальное существование души в мире интеллектов или, подобно Аверроэсу, верит в то, что человеческая душа сливается с Активным Интеллектом. Шмуэль бен Эли обвиняет его в отрицании индивидуального бессмертия души и цитирует Авиценну и Абу-л-Бараката, как философов, которые признавали эту идею. Действительно, создается впечатление, что если ни в одном из текстов Маймонида его позиция по данному вопросу не выражается однозначно, то объясняется это следующим: он, очевидно, склонялся к выводу о неиндивидуальном бессмертии, однако опасался открыто формулировать его в своих сочинениях.

(2) «Время Мессии»: для Маймонида это означало политическую независимость Израиля и возвращение евреев в Палестину. Узнать Мессию будет нетрудно, ибо его приход совпадет по времени с началом нового отрезка истории – периода, совершенно отличного от периода Диаспоры.

(3) «Телесное воскресение». Оно не представляется необходимым с научной точки зрения, но, с другой стороны, теоретически не является невозможным; тот, кто верит во всемогущество Бога, относит подобный феномен к сфере возможного. Очевидно, что Рамбам не придавал фундаментального значения телесному воскресению, за которым, как он утверждает, должна последовать вторая смерть тела. Однако, уважая традицию, он признавал возможность телесного воскресения и важность его для народа в психологическом смысле. Несомненно, именно поэтому он включил доктрину телесного воскресения в свои «тринадцать принципов». Действительно значимым для него был грядущий мир, и не быть допущенным туда означает погибнуть.

Чтобы спасти Израиль от «гибели», описанной в религиозной традиции, Маймонид в своем «Комментарии к Мишне» кодифицировал истины, которые народ должен признавать, и классифицировал их, сведя к тринадцати принципам; в четырнадцатом веке эти принципы были изложены в стихотворной форме, и рецитация этого текста вошла в ежедневный ритуал всех еврейских общин, за исключением тех, что придерживались ашкеназийского обряда. Не все эти принципы во времена Маймонида были общепринятыми в иудейской общине; но Маймонид сделал их догмой, непременным условием принадлежности к израильскому народу.

Если человек принял эти принципы и действительно верит в них, он является частью общины Израиля — и нам надлежит любить его, заботиться о нем и вести себя по отношению к нему так, как повелел нам Бог: любить и утешать его; и даже если он согрешит из-за своих телесных желаний или из-за своих дурных инстинктов, то получит наказание, соответствующее его преступлению, [тем не менее,] не потеряет он долю, [которая принадлежит ему в грядущем мире], а будет считаться грешником внутри общины Израиля. Но если кто-то подвергает сомнению один из этих принципов, значит, он вышел из общины Израиля и стал изменником, еретиком, неверующим; значит, он восстал против Бога, и наш долг — ненавидеть его и навлечь на него гибель.

(*Комментарий к Мишне*, Введение к *Перек хелек*)

Эти принципы таковы:

(1) Существование Творца.

(2) Его единственность.

(3) Отрицание Его телесности.

(4) Вечность Его существования.

Маймонид объясняет этот принцип так:

Четвертый принцип — предвечность Бога. То есть мы должны верить, что Он, Единый, Которого мы только что описали, есть Тот, Кто в абсолютном смысле предшествует [всему]. Ни одно другое существо не предшествовало Ему. В Писанин имеется много стихов, которые это подтверждают. Стих, явно указывающий на этот четвертый принцип, таков: «Прибежище — Бог древний» [Втор. 33:27].

(*Там же*)

(5) Только одному Богу (а не каким-либо низшим существам — ангелам, звездам и пр.) человек должен служить и поклоняться; только Ему возглашать славу и только Его заповеди выполнять.

(6) «Пророчество», которое определяется следующим образом:

Шестой принцип — это [вера в] пророчество, что означает: среди представителей человеческого рода есть индивиды, обладающие, [по сравнению с другими,] гораздо большими способностями и большей степенью совершенства. И души их подготовлены так, что получают форму

интеллекта, а затем этот человеческий интеллект соединится с Активным Интеллектом, который даст излиться на него высшей эманации...

(*Там же*)

(7) Моисей выше всех пророков, которые были до него или появятся после него.

(8) Тора в своей целостности, как Письменная, так и Устная, была дана Моисею Богом через посредство того, что в аллегорическом смысле называют Его Словом.

(9) Тора, как Письменная, так и Устная, происходит от Бога и не подлежит абсолютно никаким изменениям; к ней ничего нельзя прибавить, и от нее ничего нельзя отнять.

(10) Бог знает действия людей, и Он не оставил этот мир.

(11) Бог вознаграждает тех, кто соблюдает заповеди Торы, и наказывает тех, кто их преступает. Самая высокая из всех наград — это грядущий мир, а наказание, которого более всего следует бояться, — это потеря доли в грядущем мире.

(12) Вера в приход Мессии, с которого начнется национальное возрождение Израиля.

(13) Воскресение из мертвых.

В то время как все другие принципы объясняются более или менее подробно, этот принцип просто постулируется, без всяких дальнейших объяснений.

Эти тринадцать принципов можно разделить на три группы:

(1) Первые пять имеют отношение к Богу, единому и бестелесному;

(2) Следующие четыре касаются пророчества и Закона;

(3) Последние четыре связаны с наградами и наказаниями, временем Мессии и воскресением из мертвых.

Эти принципы излагаются в *Сефер ха-Мицвот* («Книге предписаний») и в *Мишне Тора*. Они вновь обсуждаются в «Путеводителе растерянных». В первой группе принципов следует отметить две важные особенности:

(1) Непризнание человеком бестелесности Бога, то есть понимание им стихов Библии в их буквальном смысле (как они и интерпретируются во многих местах Талмуда и Мидраша),

согласно Маймониду, должно приводить к исключению такого человека из общины Израиля. Маймонид занимает здесь крайнюю позицию, ибо бестелесность Бога в его время признавалась не всеми еврейскими мыслителями, будь то философы или раввины. Еще в тринадцатом веке Моше бен Хасдай Таку называл Саадию, Бахью ибн Пакуду, Маймонида и ашкеназийских пиетистов еретиками, потому что, отказываясь признавать телесность Бога, они тем самым отвергали важную часть Письменного и Устного Закона.

(2) Сотворение мира *ex nihilo* не упоминается; речь идет только об абсолютной вечности Бога.

Принципы, относящиеся ко второй группе, описывают атрибуты Бога.

> Однако речь об атрибутах и о том, как их следует исключать из [представлений] о Нем, и какой смысл имеют атрибуты, приписываемые Ему, а также речь о том, как творил Он то, что сотворил, каким образом управляет миром, и как осуществляется Его Промысел в отношении того, что не есть Он, что такое Его воля, Его постижение, Его знание обо всем, что Он знает, что такое пророчество и каковы его ступени, каков смысл Его имен, указующих на единое, хотя сами они многочисленны, — все это суть таинственные материи, которые являются истинными тайнами Торы. Это те тайны, о коих постоянно упоминается в книгах пророков и в речах мудрецов.
>
> (*Путеводитель растерянных,* I, 35, с.185)

Эти тайны не могут быть доходчиво объяснены каждому.

Третью группу принципов мы уже обсуждали выше.

Давайте вернемся к двум другим группам. Принципы первой группы, которые в совокупности составляют «истинную» концепцию Бога, должны быть объяснены как можно более понятно, тогда как о принципах второй группы, о таинствах Торы, следует говорить только иносказательно и излагать их только людям ученым; об этом идет речь в первых четырех главах *Мишне Тора* — в «Книге знания».

Центральная идея первой главы состоит в том, что единство и всемогущество Бога связаны с Его бестелесностью. Такое представление о Боге подразумевает признание концепции мира, принятой в философии аристотелизма, — это становится очевидным в изложении пятой галахи, где существование Перводвигателя доказывается вечным движением сферы.

Это существо — Бог Вселенной, Господь всей Земли. И именно Он управляет сферой посредством силы, которая не имеет ни конца, ни предела; посредством силы, действие которой никогда не приостанавливается. Ибо сфера вращается всегда; и ее вращение было бы невозможно, если бы кто-то не заставлял ее вращаться. Бог (хвала Ему!) и есть Тот, Кто, не имея ни рук, ни тела, заставляет ее вращаться.

(*Мишне Тора,* «Книга знания», 1:5)

Далее автор объясняет, что это и есть соответствующая истине концепция Бога, изложенная в Торе и у пророков, и что все библейские выражения, которые будто бы намекают на телесность Бога, должны интерпретироваться в аллегорическом смысле:

[Мысль о] том, что Святой (хвала Ему!) не является физическим телом, ясно выражена в Пятикнижии и у пророков, ибо сказано: «(Итак, знай ныне...) что Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу» [Втор. 4:39], — а физическое тело не может находиться одновременно в двух местах. Кроме того, сказано: «... вы не видели никакого образа...»* [Втор. 4:15]; и еще сказано: «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните?» [Ис. 40:25]. Если бы Он был телом, то был бы подобен другим телам.

Но если это так, то каково значение следующих выражений, которые встречаются в Торе: «под ногами Его» [Исх. 24:10]; «написано было перстом Божиим» [Исх. 31:18]; «рука Господня» [Исх. 9:3]; «пред очами Господа» [Быт. 38:7]; «уши Господни»** [Числ. 11:1]; и прочих подобных фраз? Все это сказано в соответствии с умственными способностями большинства людей, которые имеют ясное представление только о физических телах. Тора говорит на языке людей. Все эти фразы метафоричны.

(*Там же*, 1:8,9)

Далее Маймонид излагает теорию пророчества как исходящей от Бога умопостигаемой эманации, которую каждый пророк воспринимает благодаря наличию у него способности рационально мыслить и которую его воображение затем переводит на язык образов (об этой теории я уже говорила в связи с Авраамом ибн Даудом). В конце этого раздела Маймонид утверждает, что Моисей был — и навсегда

---

* Полностью этот стих звучит так: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня».

** Цит. по: Пятикнижие Моисеево (пер. О.К. Штейнберга); в русском синодальном переводе это место переводится как «вслух Господа».

останется — тем, кто получил от Бога откровение, которое превосходит все, чего удостоились или удостоятся в будущем другие пророки.

Во второй главе описывается мир десяти нематериальных Интеллектов, которые в Библии называются ангелами.

В третьей главе описываются сферы, начиная с нашего мира и кончая девятой сферой. Сферы наделены душами; они знают Бога, и, хотя не так близки к познанию Бога, как Интеллекты, все же превосходят в этом смысле людей, ибо их материя, чувствительная и утонченная, не подвержена процессам возникновения и уничтожения. Четыре первоэлемента, в совокупности составляющих наш мир, в противоположность сферам, представляют собой мертвые тела, движение коих естественно и обусловлено силами, которые самими этими телами не воспринимаются и не осознаются.

В четвертой главе речь идет о четырех первоэлементах и их свойствах. Эти первоэлементы, будучи материей, не лишены формы; однако такого рода форму нельзя увидеть невооруженным глазом. В результате движения сфер первоэлементы смешиваются между собой и оказываются готовыми принять формы, которыми их наделяет Активный Интеллект: минеральную, растительную, животную и, наконец, человеческую (то есть способную рационально мыслить); эта рационально мыслящая форма — единственное, что остается после распада той смеси, коей является человек в момент смерти тела.

В конце четвертой главы сам Маймонид объясняет смысл этого введения к Закону:

> Темы этих четырех глав, в которых рассматривались эти пять заповедей*, суть то, что наши мудрецы называли *пардесом* — например, в пассаже: «Четверо вошли в *пардес*» [ср.: *Хагига* 14б, где рассказывается о том, как в Божественный Сад вошли четыре мудреца — рабби Акива, Бен Азай, Бен Зома и Ахер]. И хотя эти четверо были великими мужами Израиля и великими мудрецами, не все они обладали способностью ясно представлять себе и понимать эти предметы. Поэтому я и говорю, что не следует попусту тратить время в *пардесе* тому, кто прежде не насытился хлебом и мясом; под «насыщением хлебом и мясом» я имею в виду знание того, что разрешено и что запрещено, и прочих подобных различий в отношении других заповедей. Хотя эти последние вещи [вопросы, касающиеся того, что разрешено или запрещено] были названы мудрецами «малостью» (говорят: «Великое — это *Маасе Меркава*; малое — споры

* Первые пять заповедей, о которых идет речь в «Книге Знания» — это: 1) знать, что существует Бог, 2) не допускать предположения о том, что есть другое божество, кроме Бога, 3) знать, что Бог Един, 4) любить Бога, 5) испытывать страх пред Ним.

Аббайе и Равы*»)**, все же начинать следует именно с них. Ибо знание этих вещей прежде всего дает спокойствие уму. Они — драгоценный дар, ниспосланный Богом для поддержания общественного благополучия на земле, а также для того, чтобы люди могли достичь блаженства в грядущем мире. Кроме того, знание этих вещей доступно всем — молодым и старым, мужчинам и женщинам; тем, кто наделен большими интеллектуальными способностями, и тем, чей интеллект ограничен.

(*Мишне Тора*, «Книга знания», 4:13)

Под *Маасе Меркава* Маймонид подразумевает описания некоторых пророческих видений из Книг Исаии (глава 6), Иезекииля (глава 1) и Захарии (глава 3) — а именно, описания Божественной колесницы, Божественного престола и мира ангелов. В другом месте он ссылается также на *Маасе Берешит*, имея в виду начало Книги Бытия. Начиная с талмудического периода всегда считалось, что в соответствующих библейских стихах зашифрованы великие тайны. Маймонид использует эти выражения, чтобы обозначить две основные части науки: *Маасе Меркава* — это метафизика; *Маасе Берешит* — физика; «споры Аббайе и Равы» — Талмуд, то есть вся Тора, Письменная и Устная.

Маймонид представил в своей работе самые существенные истины метафизики. Эти истины должны служить введением к изучению Закона, письменного и устного, который открыт для всех людей, независимо от уровня их интеллекта.

Экспозиция принципов метафизики и физики в книге Маймонида начинается с самого возвышенного существа, Бога, и заканчивается первоэлементами, которые занимают низшую ступень в иерархии бытия. Но когда мы не получаем эти принципы свыше, а изучаем их сами, нам надлежит начинать с самого низкого, физики, чтобы потом постепенно подняться к самому трудному — метафизике.

По-настоящему важный предмет — *Маасе Меркава*, познание Бога, метафизика. Однако сказанное не меняет того факта, что изучение предписаний Закона есть необходимая стадия, предшествующая любому научному исследованию, — во-первых, потому, что изучение заповедей служит своего рода введением в науку, и, во-вторых, потому, что оно приводит к счастью в этом мире и к вечной жизни.

* Аббайе (278–338) и Рава (ок. 280–352) — вавилонские амораи (законоучители Талмуда в период создания Гемары); тот и другой в разное время возглавляли иешиву Пумбедиты; полемика между ними занимает значительное место в Талмуде.

** См., напр., *Сукка* 28а.

Поэтому без знания заповедей не может обойтись ни один человек, каков бы ни был его интеллектуальный уровень. Заповеди относятся к сфере политического закона, как объясняет Маймонид в «Путеводителе растерянных» (III, глава 31): «Таким образом, все они [заповеди] связаны с тремя вещами: мнениями, нравственными качествами и политическими гражданскими действиями».

Когда человек «насытится хлебом и мясом», он, если у него есть к тому склонность, сможет начать заниматься математикой и физикой и читать «Путеводитель растерянных».

## «Путеводитель растерянных»

«Путеводитель растерянных» стал поводом для множества разных интерпретаций; в этом нет ничего удивительного, поскольку сам трактат написан с намеренной двусмысленностью. Его важность для еврейской мысли станет еще более очевидной для читателя после прочтения следующей главы.

Мы уже отмечали, что композиция *Мишне Тора* отличается ясностью и систематичностью; обе эти черты вообще характерны для Маймонида. Однако схема «Путеводителя растерянных», напротив, поначалу кажется беспорядочной. Темы, которые в греческих и арабских философских трудах предстают в систематизированном виде, здесь повторяются неоднократно и в разных контекстах, со сравнительно небольшими модификациями. Даже план трактата трудно уловить. В первой половине первой части речь, в общем, идет о библейских и талмудических выражениях, которые не следует воспринимать в буквальном смысле; во второй части этой книги описываются Божественные атрибуты, а также содержатся критика *мутакаллимов* и, в том числе, Саадии. Часть II посвящена философским доктринам, а затем пророчеству. Часть III начинается с аллегорического объяснения *Маасе Меркава*, а далее в ней рассматриваются разные вопросы: сперва говорится о провидении и конце мира, потом дается психологическое объяснение Книги Иова, потом — исторический обзор религий и обрядов, и в конце затрагивается проблема религиозных предписаний. Эту путаницу Маймонид допустил намеренно, о чем прямо говорит в предисловии:

> Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом; твоей целью в каждой главе должно быть не только понимание ее общего смысла, но и усвоение

смысла каждого выражения, появляющегося в ее тексте, даже если оно не относится к основной теме главы. Ибо в сем трактате изложение ведется не как попало, но с чрезвычайной тщательностью и сугубой точностью, с заботой о том, чтобы избежать искажения при разъяснении трудных вопросов, и нет такого выражения, находящегося не на своем месте, которое бы не служило разъяснением определенного вопроса, [излагаемого] в другом месте.

(*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 15)

Маймонид начинает книгу с посвятительного обращения к своему ученику Иосефу бен Иехуде. Он рассказывает, как последний, после изучения математики, астрономии и логики, показался ему достойным того, чтобы воспринять от учителя принципы метафизического знания; однако Иосефу бен Иехуде пришлось покинуть его, и тогда Маймонид написал эту книгу для него и для ему подобных, сколь малочисленными бы они ни были. Это решение пробудило в его сознании давний проект — проект создания книги о пророчестве и другой – о талмудических поучениях, буквальный смысл которых очень далек от правды и даже противоречит разуму. Однако он отказался от этого проекта по причинам, которые излагает чуть дальше в том же предисловии: если бы он представил свои объяснения в форме аллегории, чтобы не раскрывать тайны непосвященным, то в результате просто заменил бы одну аллегорию другой; и для «невежды из раввинских масс», который стал бы читать эту книгу, вторая аллегория оказалась бы ничуть не более правдоподобной, чем первая, ибо он не понял бы ни ту, ни другую; если же, напротив, книгу стал бы читать «совершенный человек», то есть философ, он мог бы воспринять аллегорию в буквальном смысле и составить неблагоприятное суждение о ее авторе; или же он мог бы попытаться найти эзотерический смысл и либо нашел бы его, либо опять же был бы введен в заблуждение.

Если бы Маймонид раскрыл тайны, то есть открыто дал их объяснения, это могло бы навредить необразованному читателю.

Поэтому он осознал, что должен давать объяснения, в действительности ничего не объясняя, подводить к знанию только тех, кто этого достоин, и не сбивать с толку остальных. Решившись написать «Путеводитель растерянных», Маймонид захотел достичь обеих этих противоположных целей, то есть раскрыть тайны и вместе с тем не раскрывать их. Вернемся к началу его Введения:

Первая цель сего трактата — разъяснить значения имен, употребляемых в пророческих книгах. Некоторые из этих имен суть имена многозначные, и невежды воспринимают их согласно одному из значений,

в которых употребляется это многозначное имя. Другие — метафорические, которые были истолкованы в том первичном значении, от которого была образована эта метафора. Есть и «неопределенные» слова, которые можно счесть употребляемыми однозначно и можно счесть многозначными.

Целью данного трактата не является разъяснение всего этого широкой публике и новичкам в теоретических науках или обучение тех, кто не изучал ничего, кроме Закона (я имею в виду его галахический аспект: ведь предмет настоящего трактата, как и всех подобных ему [сочинений], и есть истинное знание Закона).

Назначение же данного трактата — наставить благочестивого мужа, чьею душою воспринята и в чьих убеждениях упрочилась истинность нашего Закона, человека, чье благочестие и моральные качества совершенны и который при этом сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл; и увлек его человеческий разум, и указал путь в свои края, но заградил ему путь внешний смысл Закона, и то понимание многозначных, переносных или неопределенных имен, к которому некогда пришел он сам или то, которому его научили. И оказался он в растерянности и сомнении: следовать ли разуму, отвергая то, чему, по его мнению, учат упомянутые имена, и полагая тем самым, что отвергает основы Закона, либо оставаться с тем, что он понял из них, не следуя за разумом. В последнем случае ему придется отвергнуть разум, отвернуться от него, осознавая вместе с тем, что он приносит вред себе самому и подрывает свое благочестие; ему придется остаться с этими фантастическими верованиями, ощущая тревогу и подавленность, в неизбывном сердечном сокрушении и великой растерянности.

(*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 11–15)

«Путеводитель растерянных» должен дать основу метода, который позволит нам раскрывать смысл содержащихся в Писании аллегорий:

Знай, что ключом к пониманию всего, сказанного пророками (да будет мир с ними!), к познанию его истинной сути служит понимание того, что представляют собой их аллегории и каков их смысл, а также истолкование свойственных им способов выражения. Тебе известны слова Его, да превознесется Он: «И через пророков изъяснялся Я уподоблениями» (Ос. 12:10).

(*Там же*, с. 29)

Аллегорию, следующую после этого замечания, Маймонид приводит не только затем, чтобы расшифровать ее, — она, безусловно, намекает на метод написания «Путеводителя»:

> Сказал мудрец: «Золотые яблоки с серебряным украшением (*маскийот*) — слово сказанное разумно» (Прит. 25:11). Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] *маскийот* означает ажурные резные украшения, то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями, как это делают ювелиры. Такое название дано им из-за того, что они проницаемы для взора: Таргум передает *ва-йашкеф* («и взглянул» [Быт 26:8]) как *ва-истеке* [глагольная форма от того же корня, что и *маскийот*]. Итак, здесь говорится, что золотому яблоку в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слово, сказанное в двух смыслах.
>
> Воззри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллегорию! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя ликами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее, и внутреннее), подобает, чтобы наружный вид его был прекрасен, как серебро, а внутренний смысл был прекраснее внешнего смысла, так, чтобы внутренний смысл в сравнении со внешним был как золото в сравнении с серебром. Подобает также, чтобы во внешней стороне аллегории имелось бы нечто, дающее внимательному наблюдателю указание на то, что скрыто внутри, — подобно тому, как это золотое яблоко, покрытое серебряной сеткой с мельчайшими ячейками, если смотреть на него издали или не слишком внимательно, можно принять за серебряное; если же обладатель зоркого взгляда всмотрится в него чрезвычайно пристально, ему станет ясно, что находится внутри, и он узнает, что оно — золотое.
>
> Таковы сказанные пророками (да будет мир над ними!) аллегории: их внешний смысл — мудрость, полезная во многих областях, в том числе для улучшения состояния человеческих сообществ, как это явно видно на примере внешнего смысла книги Притчей и тому подобного; а внутренний смысл — мудрость, приносящая пользу в деле обретения истинных убеждений в их истинности.
>
> (*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 31)

Проблема, которую Маймонид собирается решить в «Путеводителе растерянных», — это проблема двойственного характера Закона. Иногда, как в только что процитированном примере, внешний смысл подводит нас к внутреннему смыслу, помогает нам его обнаружить. Иногда, наоборот, внешний смысл мешает нам достичь «знания Закона в его подлинной реальности» и противоречит разуму. Однако лишь те, кто уже изучил науки, могут уловить конфликт между разумом

и поверхностным смыслом Библии и растеряться от этого открытия. Поэтому «Путеводитель растерянных», в отличие от других книг Маймонида, предназначен не для простых людей и не для талмудистов, а только для тех, кто уже почувствовал влечение к человеческому разуму и вкус к философии. На самом деле никакого реального конфликта нет: просто научные знания излагаются по-разному в Богооткровенном Писании и в философских книгах — в этом и заключается источник недоразумений.

Обсуждая *Мишне Тора*, мы отметили встречающиеся у Маймонида отождествления (которые позже стали традиционными): отождествление физики с *Маасе Берешит* и метафизики — с *Маасе Меркава*. Эти предметы, физика и метафизика (особенно метафизика), в Торе одновременно слегка высвечиваются и камуфлируются, что соответствует Божественному замыслу. Бог не желает, чтобы истины оказались доступными для простых людей, потому что воздействие истины может поставить под угрозу дальнейшее существование человеческого общества, которое сохраняется благодаря традиционным законам. Сам Бог говорил — устами пророков, — прибегая к аллегориям. Физику нельзя излагать потому, что она соприкасается с метафизикой. Заявляя об этом, Маймонид, скорее всего, имеет в виду доказательство существования Бога как Перводвигателя — доказательство, которое Аристотель включил в свою физику; что касается метафизики, то этот предмет в его целостности, как я объясню позже, человек вообще не способен постичь.

> И не думай, что эти великие *тайны* ведомы до глубины и до конца кому-либо из нас. Не так это, но порой на мгновение блеснет перед нами истина, и нам покажется, будто настал день, но затем скроют ее материя и привычки, и мы снова окажемся в беспросветной ночи, почти в таком же положении, как вначале; так что мы подобны тому, перед кем время от времени вспыхивает молния, но он все же пребывает в очень темной ночи; есть среди нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет и ночь для них превращается в день. Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «...а ты останься со Мною» [Втор. 5:31] и о котором сказано: «...стало сиять лучами лицо его» [Исх. 34:29]. Есть такие, для кого вспыхнула молния единожды за всю их ночь — таков уровень тех, о ком сказано: «...Пророчествовали они, но не повторилось это» [Числ. 11:25].
>
> У иных вспышки молнии разделяются большими или меньшими промежутками. Некоторые достигли только такого уровня, когда мгла

освещается не молнией, а блестящим предметом или чем-нибудь вроде этого из камней и тому подобных вещей, светящихся в ночной темноте. И даже этот слабый свет сияет для нас не постоянно — то вспыхнет, то погаснет, подобно «сиянию меча обращающегося» [Быт. 3:24].

В соответствии с [различиями между] этими состояниями различаются ступени совершенных. Но те, кто ни разу не узрел света, кто на ощупь пробирается в своей ночи, о ком сказано: «...не видят они и не понимают, бредут во тьме» [Пс. 85:2], те, для кого истина полностью сокрыта, несмотря на ее великую ясность, как сказано: «И ныне не узрели они свет; ярок он на небесах» [Иов 37:21], — те суть скопище черни, о которой не место упоминать в этом трактате.

(*Там же*, с. 19–22)

Говоря о двух смыслах Библии, экзотерическом и эзотерическом, — а именно эта двойственность смысла и позволяет примирить науку и откровение, — Маймонид не скрывает того факта, что эзотерический смысл является более значимым:

Там же написано: «Говорят наши учителя: Тот, у кого потерялась дома села* или жемчужина, зажигает фитиль ценой в иссар** и находит жемчужину; так и притча сама по себе — ничто, но благодаря притче становятся слова Торы яснее зримыми». Это также дословная цитата. Вдумайся в ясные слова [мудрецов] благословенной памяти: внутренний смысл «слов Торы» — это «жемчужина», а внешняя сторона любой аллегории — «сама по себе ничто». Они уподобили сокрытие аллегорически изображаемого смысла во внешнем плане аллегории потере жемчужины в темном доме; дом полон всевозможной утвари, так что хотя и жемчужина находится здесь, однако [человек] не видит ее и не ведает, где она. Она словно бы оказалась за пределами его владения, ведь он никоим образом не может воспользоваться ею до тех пор, пока, как было упомянуто, он не зажжет светильник, что соответствует пониманию смысла аллегории.

(*Там же*, с. 30)

Далее в своем Введении Маймонид перечисляет семь причин, обуславливающих затемненность смысла того или иного текста.

«Путеводитель растерянных», подобно Торе, пророческим книгам и агадическим текстам в Талмуде, построен таким образом, что-

* В Талмудический период — монета большого достоинства (тирская тетрадрахма).

** Мелкая монета.

бы раскрыть внутренний смысл и в то же время замаскировать его; затемненность этого произведения объясняется главным образом седьмой из семи вышеупомянутых причин.

Сложность плана книги и двусмысленность ее текста обусловлены двумя причинами: пятой и седьмой. Пятая причина — необходимость иногда затрагивать трудные вопросы на ранней стадии обучения, когда без их упоминания невозможно изложение более простых вещей; в этом случае приходится рассматривать эти вопросы в грубом приближении, и весьма неточно. Седьмую причину Маймонид формулирует следующим образом:

> Причина седьмая. Необходимость при изложении чрезвычайно глубоких материй скрывать одни их аспекты и открывать другие. Иногда необходимость заставляет вести речь по поводу некоторого высказывания, принимая определенную посылку, а о другой теме необходимость заставляет вести речь, принимая другую посылку, противоречащую первой. И подобает, чтобы место, заключающее в себе противоречие, ни в какой мере не было заметно широкой публике, а бывает, что сочинитель находит способ и вовсе скрыть его.
>
> (*Там же*, с. 42)

Поэтому сам Маймонид рекомендует, чтобы его книгу изучали не главу за главой, а скорее по проблемам; чтобы к ней не подходили с предвзятыми идеями, а штудировали все, что должно быть проштудировано, прежде чем человек будет в состоянии сделать самостоятельные выводы; и, наконец, чтобы его книгу не пытались объяснять другим людям.

Первая часть Введения заканчивается так:

> И ведает Бог, да превознесется Он, — непрестанно находился я в величайшей тревоге, излагая то, что я намеревался изложить в сем трактате. Ибо это эзотерические предметы, которым среди книг, имеющихся у нас, не посвящено ни одной книги, написанной кем-либо из нашей общины в сии времена Изгнания, — так как же я введу такое новшество и примусь излагать это?
>
> Однако я обрел опору в двух положениях. Во-первых, [мудрецы] говорят о подобной ситуации: «Время действовать во имя Господа [— нарушили Тору Твою]» [Пс. 119:126], а во-вторых, сказано ими: «Все дела твои да будут во имя неба» [Авот 2:15]. На два эти положения я опирался при написании некоторых глав настоящего трактата.

И в заключение [скажу]: такой я человек, что, если ситуация безвыходна, путь тесен и я не нахожу иного способа преподать доказанную истину, чем тот, который подойдет одному достойному и не устроит десятки тысяч невежд, я предпочту поведать это ради него одного, не обращая внимания на хулу со стороны этого множества народа; я буду настаивать на том, чтобы спасти этого единственного достойного от того, в чем он запутался, и в его растерянности укажу ему путь, пока он не достигнет совершенства и не обретет покой.

(*Там же*, с. 38–39)

Я последую первому совету Маймонида и буду рассматривать определенные проблемы, не ориентируясь на порядок глав в «Путеводителе растерянных». Вполне очевидно, что я не смогу подробно проанализировать все идеи, которые он обсуждает и многие из которых представляют большой интерес; тем не менее я, по крайней мере, попытаюсь дать обзор нескольких центральных тем мысли Маймонида.

Я буду анализировать их в такой последовательности:

(1) Бог и его атрибуты.
(2) Божественное провидение и грядущий мир.
(3) Сотворение мира.
(4) Пророчество.
(5) Человеческое знание.

## (1) Бог и его атрибуты

Первые семьдесят глав первой части посвящены интерпретации различных библейских терминов, в первую очередь тех, которые используются применительно к Богу. Согласно Маймониду, мнение которого в данном случае совпадает с мнениями представителей неоплатонического течения и некоторых мутазилитов, Богу можно приписывать только негативные атрибуты. Всего имеется пять классов атрибутов:

Когда какому бы то ни было субъекту приписывается предикат и говорится, что [субъект] таков-то, этот предикат непременно принадлежит одной из пяти нижеперечисленных разновидностей.

Разновидность первая: предмету предицируется его определение, например, человек описывается как живое разумное существо.

(*Там же*, I, 52, с. 249)

Это значит, что находится и определяется общий вид, к которому принадлежит человек. Очевидно, что такого типа атрибут не может быть приписан Богу, потому что Он не принадлежит ни к какому виду и не имеет причины.

Для второго класса характерно то, что атрибутом вещи является часть ее определения: например, желая дать определение человеку, можно сказать, что он есть животное или что он обладает разумом. Такого типа определение, как и в первом случае, неприложимо к Богу. Если бы что-то в Боге было неотделимо от Его сущности и в то же время не совпадало с Его сущностью, это означало бы, что Его сущность — сложная; однако мы знаем, что Бог Един.

Атрибуты качества (третий класс), которые не являются частью сущности (например, когда о человеке говорят, что он — высокий или низкорослый), тоже не могут быть приписаны Богу, потому что в противном случае Он был бы тем, что остается после вычета подверженных изменению акциденций; такие атрибуты неприложимы к Богу:

> И когда ты рассмотришь все эти и подобные им атрибуты, то обнаружишь, что невозможно приписывать их Божеству. Ведь Он не обладает количеством, из-за которого Ему бы сопутствовали качества, связанные с количеством как таковым; Он не подвержен каким-либо влияниям и аффектам, вследствие которых Ему сопутствовали бы аффективные качества; у Него нет предрасположенностей, в силу которых Ему бы сопутствовали [природные] способности и тому подобное. Он, Превознесенный, не является также обладателем души, так чтобы Ему был присущ определенный душевный строй, в силу которого Ему бы сопутствовали приобретенные свойства, такие, как кротость и скромность, или то, что сопутствует одушевленному как таковому, например здоровье и болезнь. Таким образом, тебе стало очевидным, что всякий атрибут, принадлежащий к высшему роду качества, не может существовать у Него, да превознесется Он...
>
> Четвертая разновидность атрибутов имеет место, когда предмет описывается посредством его отношения к чему-либо другому, например соотнесен со временем, местом или другим индивидом. К примеру, ты сказываешь о Зайде, что он отец такого-то или компаньон такого-то или проживает в таком-то месте или жил в такое-то время. Этот тип предикатов не обязательно связан со множественностью или изменчивостью в сущности субъекта. Ибо вот этот Зайд — он и компаньон Умара, и родитель Бакра, и господин Халида, и друг Зайда, и житель такого-то дома, он тот, кто родился в таком-то году; однако эти характеристики отношений не являются его сущностью или чем-либо, принадлежащим сущности, вроде качества. И на первый взгляд может показаться, что этот тип атрибутов

> допустимо приписывать Богу, да превознесется Он; однако при достижении достоверности и точности в умозрении становится ясной невозможность этого.
>
> (*Путеводитель растерянных,* I, 52, с. 252–254)

Действительно, каждое отношение предполагает наличие какой-то общности между двумя связанными этим отношением вещами, однако между совершенно отдельным, самостоятельным существом и другим, которое зависит от всех остальных вещей, не может быть никакого отношения. Даже существование не является общим для них обоих, потому что слово «существование» означает не одно и то же, когда речь идет о Боге и о сотворенном существе, — ведь существование Бога необходимо, тогда как существование сотворенного существа возможно.

Атрибуты действия (пятый класс) — единственные, которые могут быть приписаны Богу, ибо они не предполагают никаких изменений в Божественной сущности. Однако и здесь необходимость говорить «на языке людей», то есть обращаться к невежественному большинству, а не к элите, привела к путанице:

> Причина, породившая веру в существование атрибутов у Творца, близка к той, что породила веру в Его телесность у тех, кто исповедует эту веру. Ведь того, кто исповедует телесность, привело к тому не умозрение, но приверженность к внешнему смыслу текста Писания. Так обстоит дело и с атрибутами: обнаружив, что книги пророков и книги откровения приписывают Ему, да превознесется Он, атрибуты, они восприняли это буквально и уверовали, будто Он обладает атрибутами, — словно они могут абстрагировать Его от телесности, не абстрагируя от телесных модусов, какими являются акциденты, — я имею в виду душевные расположения, а последние суть качества. И всякий атрибут, который верующие в атрибуты мнят сущностным для Бога, да превознесется Он, обозначает, как ты обнаружишь, качество, хотя они сами и не объявляют об этом напрямую. Они рассуждают здесь по аналогии с привычными для них модусами всевозможных тел, обладающих животной душой. Но обо всем подобном сказано: «Тора говорит на языке людей».
>
> (*Там же,* I, 53, с. 258–259)

Для Моисея, как и для людей вообще, знать Бога — это значит ничего не знать о Его сущности, но знать Его действия.

Ведай, что господин знающих, *учитель наш* Моисей, да пребудет над ним мир, высказал две просьбы и получил ответ на обе эти просьбы. Одна из них состояла в том, что он просил у Превознесенного познания Его сущности и истинной реальности, а вторая — высказанная вначале — в том, чтобы познать Его в его атрибутах. И Он, превознесенный, отвечая на эти две просьбы, обещал даровать ему познание всех Своих атрибутов, а также того, что все они суть Его деяния, и поведал ему о том, что Его сущность не может быть постигнута такой, какова она есть, указав, однако, при этом на область умозрения, исходя из которой он сможет достичь пределов постижения, возможного для человека. И того, что постиг [Моисей] (да пребудет над ним мир!), не постиг никто прежде него и не постигнет никто после него. Что касается просьбы о познании атрибутов, то она выражена в его речении: «Дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя, [чтобы приобрести благоволение в очах Твоих]» [Исх. 33:13).

(*Там же,* I, 54, с. 266–269)

И далее Маймонид с одобрением цитирует талмудический анекдот (*Брахот* 33б), в котором рассказывается, как некий верующий включал в свои молитвы множество хвалебных эпитетов, относящихся к Богу. Рабби Ханина указал ему, что подобная лексика столь же неуместна, как если бы царя стали восхвалять за то, что он имеет серебряные слитки, тогда как царь этот владел бы сокровищницей, полной золота. В самом деле, говорит Маймонид, если бы мы руководствовались только разумом, то не стали бы употреблять ни один из этих эпитетов; мы используем их потому, что люди, дабы понять что-то, нуждаются в образах, — да и то, пользоваться подобными эпитетами позволительно лишь потому, что они употребляются в Торе. Поскольку они встречаются в Торе, мы имеем право произносить их, как бы читая библейский текст; что же касается использования их в наших молитвах, то мы можем делать это, только полагаясь на авторитет мужей Великого Собрания, ибо они приняли ответственность за это на себя. Словесная молитва на самом деле есть уступка человеческой слабости. (Излишне говорить, насколько дерзким было это суждение Маймонида о литургическом культе.)

«Познать действия Бога» — это вторая стадия познания Бога; сперва, познавая Его творение, мы должны научиться тому, что следует отрицать применительно к Богу, и каждая из отраслей науки дает нам что-то в этом плане: так, арифметика и геометрия учат нас, что единство Бога не похоже на то единство, к которому можно что-то прибавить и которое можно умножить. Физика и астрономия показывают нам, как именно Бог движет миром — через посредство

отделенных Интеллектов; логика демонстрирует, как нужно правильно мыслить. Однако знание наук, подводящее к метафизике, имеет ценность и само по себе.

Итак, очевидно, что путь, который ведет к Богу, то есть совершенствование человека, та цель, ради которой он и был создан, это научное познание: физика ведет к метафизике. Но, поскольку подготовительные стадии — логика, математика — являются долгими и утомительными, лишь немногие люди оказываются способными освоить весь Аристотелев корпус; кроме того, имеется традиция, обучающая нас минимуму истин, которые необходимо знать, чтобы быть человеком, и именно это убеждение, как мы видели, побуждало Маймонида писать популяризаторские труды.

Познать действия Бога — значит овладеть науками. Это подтверждается анализом единства в Боге познающего субъекта, познаваемого объекта и познавательной способности; если воспользоваться терминами средневековой философии, сие означает, что Бог есть одновременно Разум, Разумеющий и Разумеемое.

В главе 68 первой части «Путеводителя растерянных» Маймонид рассматривает проблему Божественной и человеческой мысли. В Боге, говорит он, познавательная способность, познающий субъект и познаваемый объект навечно слиты воедино; тот, кто этого не понимает, не понимает единства Бога, то есть одного из фундаментальных принципов нашей религии. И здесь Маймонид, который поместил Бога на огромном расстоянии от мира и человека и превратил Его в абсолютно не познаваемое существо, несколько приближает Его к человеку, сравнивая человеческую и Божественную мысль: по его мнению, объясняя, чтó представляет собой человеческая мысль, мы приближаемся к пониманию Божественной мысли, и это, как он говорит, очевидно и доказуемо.

Еще прежде, чем он понимает, что есть процесс познания, человек уже — в потенции — обладает разумом; то есть в человеке, в отличие от животных, присутствует нечто, что способно стать мыслью или интеллектом. Когда человек видит дерево, например сосну, посаженную перед его домом, он видит образ чего-то, в чем он распознает дерево; за этим ощущением следует суждение; однако человек еще не «подумал» о дереве — чтобы такая мысль возникла, он должен отделить абстрактную форму от материи и сформулировать умопостигаемое понятие. Теперь мы уже находимся не на уровне образа, а на уровне абстрактной формы, лишенной индивидуальных характеристик, — то есть теперь не имеет значения, что речь идет о сосне, посаженной перед домом. Из десяти аристотелевых категорий

(которые мы рассматривали, когда говорили об Аврааме ибн Дауде) нужно держать в уме только первую, субстанцию; и, думая об этой субстанции, нужно отбросить материю и помнить только о форме. В этот момент мысль о форме становится самой формой, и человек, размышляющий о форме, становится тем же, чем является сама эта форма; возникает реальное и абсолютное единство этих трех вещей: познавательной способности, познаваемого объекта и познающего субъекта. Очевидно, непросто представить себе такую мысль — мысль, полностью абстрагирующуюся от материи; причем современному читателю сделать это еще труднее, чем читателю средневековому.

Итак, мы имеем следующее:

(1) Потенциальный интеллект.
(2) Познание абстрактной формы, которое приводит к тому, что интеллект человека становится активным.
(3) Познаваемое создание, абстрактную форму, объект.
(4) Акт познания.
(5) Знание, которое возникает из акта познания и впоследствии сохраняется; оно называется «приобретенным интеллектом».

Однако для того, чтобы актуализировать свой потенциальный разум, человек нуждается в помощи отделенного Интеллекта — этой абсолютно нематериальной сущности, которая управляет земными судьбами. Сказанное не меняет того факта, что во время акта познания, когда познающий интеллект, субъект познания и познаваемый объект сливаются в одно целое, мы, несмотря на бесконечно большую разницу в уровнях, уподобляемся Богу:

> Но, как было доказано, Бог, могучий и великий, есть актуальный разум, которому совершенно не присуща потенциальность (как было разъяснено и как в дальнейшем будет доказано), так что Он не бывает временами постигающим, а временами не постигающим, ибо Он — разум, актуальный постоянно. Отсюда с необходимостью вытекает, что Он и постигаемое Им суть нечто единое — Его самость. И действие разумения, в силу которого Он называется разумеющим, есть то же самое, что разум, который есть Его самость, поэтому Он всегда есть разум, разумеющий и разумеемое. Итак, ты уяснил, что утверждение о нумерическом тождестве разума, разумеющего и разумеемого справедливо не только для Творца, но и для всякого разума. Так что и в нас, когда наш разум актуален, разумеющий, разум и разумеемое едины, только мы переходим из потенциального состояния в актуальное лишь в отдельные моменты

времени. Так же и нематериальный разум — я имею в виду Деятельный Разум — иногда встречает препятствие для своих действий, и, хотя препятствие порождается не его сущностью, а чем-то внешним, в этом выражается некоторая подвижность этого разума, принадлежащая ему акцидентально. Однако в настоящий момент мы не намереваемся разъяснять этот вопрос; мы намеревались лишь отметить, что особенность, принадлежащая Ему одному, да превознесется Он, и отличающая Его [от всего остального], состоит в том, что Он — разум, актуальный постоянно, чье постижение не встречает препятствий — порождаемых ли его сущностью или чем-либо другим [что не есть он], из чего с необходимостью вытекает, что Он — разумеющий, разум и разумеемое постоянно и вечно. И сущность Его тождественна и разумеющемуся, и разумеемому, и разуму, как должно быть во всяком актуальном разуме.

(*Путеводитель растерянных,* I, 68, с. 360–363)

Согласно Аристотелю, Бог вечно постигает Себя Самого; поскольку же Он постигает только Себя Самого, Он является совершенно самодостаточным, и в этом заключается Его превосходство: ибо по той причине, что Он не постигает ничего, кроме Себя Самого, Он никоим образом не зависит от каких-либо других, отличных от Него вещей. Будучи Первым Неподвижным Двигателем, Он движет миром, не заботясь о нем, ибо является самодостаточным. Когда Маймонид сравнивает интеллектуальную деятельность человека с интеллектуальной активностью Бога, он противопоставляет две идеи Аристотеля, которые сам Аристотель не противопоставлял. Поэтому возникает вопрос: что является объектом Божественной мысли? Этот объект — исключительно Он Сам или же нечто, отличное от Него Самого (как можно заключить на основании отрывка, который мы только что процитировали)? Согласно Маймониду, Бог знает мир и его законы не *ex post facto**, как знаем их мы, созерцающие этот мир, но потому, что Он Сам установил эти законы, потому, что Он есть причина и предел мира.

Так обстоит дело со всем сущим и его отношением к нашему знанию и к Его знанию (да будет Он превознесен!). Ибо мы знаем все, что знаем, только благодаря наблюдению за [Его] творениями; поэтому наше знание не охватывает будущего и бесконечного. Наши понятия обновляются и умножаются в соответствии с вещами, из которых мы черпаем наше знание о них. Он же (хвала Ему!) не таков. Я имею в виду, что Его знание о вещах не проистекает из них самих, что могло бы привести

* По готовому результату (*лат.*).

к множественности и обновлению Его знаний. Напротив, вещи, о коих идет речь, следуют из Его знания, которое предшествовало им и сделало их такими, каковы они есть: либо существованием чего-то отдельного от материи; либо существованием постоянного индивида, облаченного материей; либо существованием того, что облачено материей и имеет меняющуюся индивидуальность, однако следует нерушимому и неизменному порядку. Поэтому у Всевышнего нет множественности понятий, как нет и обновления и изменения знания. Ибо, зная истинную реальность Своей Собственной неизменной сущности, Он также знает и совокупность того, что по необходимости проистекает из всех Его действий.

(*Путеводитель растерянных,* III, 21)

## (2) Божественное провидение и грядущий мир

Представления о Божественном провидении тесно связаны с идеей Божественного знания. Как мы уже говорили, Бог знает мир и его законы, потому что Сам является их причиной; но знает ли Он каждого индивида в этом мире? Знает ли Он, например, что в данный момент Шимон спит? Или что Реувен идет по дороге, но через минуту поскользнется, будет сбит машиной и сломает ногу? Средневековым философам решить проблему Божественного знания об индивидах было еще труднее, чем нам, поскольку, согласно аристотелевой науке, все «частное» проистекает из материи; только форма, присущая всем индивидам, является «общим», и только она умопостигаема. Бог, будучи чистым интеллектом, очевидно, не может понять детали материального мира, потому что в них нечего «понимать», ибо все, что материально, «неумопостигаемо». Когда Иехуда Галеви говорит, что Бог философов не знает индивидуальных человеческих существ, он с философской точки зрения прав, хотя в действительности философы всегда пытались смягчить эту теорию, которая так резко противоречила религиозной вере. Маймонид перечисляет пять мнений о провидении:

(1) Все в этом мире есть результат случая (мнение греческих атомистов).

(2) Божественное провидение проявляется в законах природы (такова была позиция Аристотеля, против которой возражал Иехуда Галеви). В действительности сам Аристотель нигде прямо не высказывал эту точку зрения, но его комментатор, Александр Афродисийский, приписывает ее ему. Все,

что является вечным или следует законам, установленным от вечности, считается проистекающим из Божественного провидения; к таким феноменам относятся сферы и их движения, а также зависимые от них земные виды, само существование коих обеспечивается вечным движением сфер. Конечно, чтобы вид сохранялся, всегда должны иметься в наличии составляющие его индивиды; но каковы конкретно эти индивиды не имеет большого значения.

В общем, основа его мнения такова: все то, что, как он наблюдал, существует постоянно, без какой-либо порчи, или изменения из начального порядка (как, например, состояние сфер), или же следует определенному упорядоченному курсу, отклоняясь от него лишь в аномальных случаях (как, например, явления природы), существует, по его утверждению, по провидению; то есть, как я бы сказал, Божественное попечение сопровождает его. С другой стороны, все то, что, как он считал, не существует постоянно и размеренно и не подчиняется определенному порядку (например, обстоятельства бытия индивидуумов каждого вида растений, животных и человека), существует, по его утверждению, в силу случайности, а не потому, что подчиняется управлению Того, Кто управляет; он хочет сказать, что их не сопровождает Божественное попечение, и еще он имеет в виду, что зависимость этих обстоятельств от провидения вообще невозможна. Это логически вытекает из его мнения о вечности мира и о невозможности того, чтобы сущее было хоть в чем-то иным, чем оно есть.

(*Путеводитель растерянных,* III, 17)

(3) Третье мнение, мнение *ашаритов**, состоит в том, что все во Вселенной, как целое, так и детали, зависит от Воли, то есть от Божественного провидения. Все, даже падение одного листочка с дерева, происходит по повелению Бога. Нет никаких законов природы: Бог принимает решения и действует в мире, не будучи подвластным тому, что мы называем добром и злом.

(4) Мутазилиты (и некоторые гаоны, в том числе Саадия) признают наличие законов, которые были установлены Премудростью Божьей и которым подчиняется Сам Бог.

---

* *Ашариты* — название одной из основных школ *калама*, расцвет которой падает на X — начало XIII в. Не отказываясь в целом от рационализма мутазилитов, они занимали гораздо более ортодоксальную позицию, отводя значительное место традиции.

Божественная Справедливость желает, чтобы каждое существо получило в грядущем мире вознаграждение за те ничем не заслуженные страдания, которые испытывало в этом мире; не только люди, но и животные, даже самые низшие (Маймонид упоминает в этой связи вшей и блох), получат свою награду в грядущем мире, ибо Бог знает все действия всех живущих в этом мире существ.

(5) Пятое мнение — это наше мнение, я имею в виду, точку зрения нашего Закона. Я изложу тебе его, опираясь на то, что буквально сказано в книгах наших пророков и в чем убеждены большинство наших ученых; я также проинформирую тебя о том, в чем убеждены некоторые из наших современных ученых; и еще я сообщу тебе, чтó сам думаю об этом. Итак, я говорю: основание Закона Моисея, нашего учителя (мир да пребудет с ним!), и всех тех, кто следует ему [этому Закону], состоит в том, что человек обладает абсолютной способностью действовать; я имею в виду, что, в соответствии со своей природой, своим выбором и своей волей, он может делать все, что вообще способен делать человек, — без того, чтобы ради него творилось каким-то образом нечто новое. Точно так же и животные всех видов движутся по своей воле. И Он Сам пожелал, чтобы это было так; я хочу сказать, что, в соответствии с Его вечной Волей, существовавшей еще до начала времен, все животные должны двигаться по своей воле, и человек должен иметь способность делать все, что пожелает или что выберет, в пределах своих способностей действовать. Это — основание, по поводу которого (хвала Богу!) никогда не возникало разногласий в нашей религиозной общине. Еще одно из оснований Закона Моисея, нашего учителя, заключается в следующем: никоим образом невозможно, чтобы Он (хвала Ему!) был несправедлив; и все бедствия, которые обрушиваются на людей, и все благие вещи, которые происходят с людьми (как с отдельными индивидами, так и с группами), — все они соответствуют тому, чего заслуживают данные люди, и определяются посредством справедливого решения, в котором изначально отсутствует какая бы то ни было несправедливость.

(*Путеводитель растерянных,* III, 17)

Несмотря на то, что Маймонид признает эти принципы, его собственное объяснение во многом напоминает концепцию Аристотеля.

Что касается моего собственного мнения относительно этого основания — я имею в виду Божественное провидение, — то оно таково, как я вам его сейчас изложу. В этом убеждении, которое я изложу, я полагаюсь

не на вывод, к которому привели меня доказательства, но на то, что, как очевидно для меня, является смыслом Книги Бога и книг наших пророков. Это мнение, коего я придерживаюсь, обладает меньшим числом недостатков, чем вышеизложенные мнения, и ближе, чем они, к рациональным рассуждениям. Ибо я, прежде всего, верю, что в этом нижнем мире — я имею в виду все то, что располагается ниже сферы Луны, Божественное провидение бдит только над индивидами, принадлежащими к человеческому виду, и что только в рамках этого вида все обстоятельства бытия индивидов и все благое и злое, что с ними происходит, соответствуют тому, чего они [данные индивиды] заслуживают, как сказано: «...и все пути Его праведны» [Втор. 32:4]. Что же касается всех других животных, не говоря уже о растениях и прочих вещах, то здесь мое мнение совпадает с мнением Аристотеля. Ибо я совсем не убежден, что какой-то конкретный лист упал по воле провидения или что данный паук сожрал данную муху, потому что Бог в этот момент повелел что-то и пожелал чего-то относительно индивидов; или что плевок Зайда летел до тех пор, пока не попал на определенное место и не убил находившегося там комара, в соответствии с Божьим повелением и попечением; или когда данная рыба схватила данного червяка с поверхности воды, это случилось в соответствии с каким-то индивидуальным волевым актом Бога. Все это, по моему мнению, есть результат чистой случайности, как полагал Аристотель. Как мне кажется и как я вижу эту проблему, Божественное провидение есть результат Божественной эманации; и только тот вид, с которым соединяется эта интеллектуальная эманация, чтобы его представители оказались наделенными интеллектом и чтобы все, что может открыться перед разумным существом, открылось перед ними, зависит от Божественного провидения, которое и оценивает все действия представителей данного вида с точки зрения награды и наказания. Но если он [Аристотель] утверждает, что, [например,] кораблекрушение и гибель тех, кто находился на корабле, или внезапное падение крыши на тех, кто пребывал в доме, объясняются чистой случайностью, то, по моему мнению, тот факт, что определенные люди поднялись на борт упомянутого корабля или что определенные люди сидели в том доме, объясняется не случайностью, а Божественной волей, в соответствии с тем, чего заслужили эти люди по Его суждению, закон которого не доступен для нашего разума.

(*Путеводитель растерянных,* III, 17)

Итак, Божественное провидение идентично с законами природы во всем том, что относится к сферам; что же касается отдельных событий и существ в нашем нижнем мире, то Маймонид, как и Аристотель, уверен: провидение распространяется только на виды, а не

на индивидов — за исключением (здесь Маймонид расходится с Аристотелем) человеческого вида или, по крайней мере, тех человеческих индивидов, которые выполняют предназначение человека, то есть принимают в себя эманацию Интеллекта и приобщаются к Интеллекту; иными словами, за исключением философов, причем речь идет лишь о таких моментах, когда мысли этих философов обращены к Богу. В самом деле, Интеллект вовсе не постоянно просветляет нас; он подобен молнии, которая вспыхивает и тотчас исчезает; а провидение, будучи связанным с Интеллектом, проявляет себя пропорционально различным уровням приобщенности индивида к Интеллекту. Свет Интеллекта просветляет только тех, кто приблизился к нему, то есть тех, кто знает Бога по Его деяниям, кто изучил науки; здесь важно, однако, не только рациональное знание: мы уже несколько раз отмечали, что в средние века под «знанием» подразумевали также и любовь к Богу, и нравственность, и отказ от плотских желаний.

В конце третьей части своего труда Маймонид вновь возвращается к идее провидения и показывает, что его собственное мнение, в сущности, вполне согласуется с мнением Аристотеля:

> Мы уже объяснили в главах, касающихся провидения, что провидение бдит над каждым, кто наделен интеллектом, в соответствии с мерой присущего ему интеллекта. Так, провидение всегда бдит над индивидом, который наделен совершенным восприятием и чей интеллект никогда не перестает быть занятым постижением Бога. С другой стороны, над индивидом, который наделен совершенным восприятием, но чьи мысли иногда на некоторое время оказываются совершенно отвлеченными от Бога, провидение бдит только в те моменты, когда он думает о Боге; провидение отходит от него на то время, пока он занят чем-то другим. Тем не менее оно [провидение] отходит от него не так, как отходит от тех, кто никогда не занимался рациональным познанием. В его случае провидение просто проявляет себя в меньшей степени, потому что этот человек, обладающий совершенным восприятием, в данный момент занят чем-то другим и его интеллект не находится в актуальном состоянии; этот совершенный человек в подобные моменты воспринимает [окружающее] лишь в потенциальном смысле, хотя и остается близок к актуальности. В подобные моменты он подобен искусному писцу в то время, когда тот не пишет. С другой стороны, тот, кто вообще не имеет рациональных знаний о Боге, подобен пребывающему во тьме и никогда не видавшему света, как мы объяснили, когда говорили о следующем высказывании: «...а беззаконные во тьме исчезают» [1 Цар. 2:9].
>
> (*Путеводитель растерянных*, III, 51)

Распространяется ли это Божественное провидение, которое сопровождает эманацию Интеллекта и идентифицируется с ней и с актуализацией Интеллекта в человеке, также на материальную жизнь и на ее телесные акциденции? Комментаторы Маймонида, начиная с Тиббонидов, как мы увидим, не пришли к единому мнению по этому поводу. Во всяком случае, нелишне отметить, что именно интеллект *in actu* есть бессмертие души, и, когда Маймонид ссылается на стих «...а беззаконные во тьме исчезают», он, возможно, имеет в виду жизнь после смерти, ибо именно после смерти неблагочестивые отправляются во тьму, а мудрые — к вечному свету. Тем не менее Маймонид также пишет: «Все истории об Аврааме, Исааке и Иакове, содержащиеся [в Писании], являются абсолютным доказательством существования индивидуального провидения» — и здесь совершенно определенно подразумевает события, имевшие место в действительности, а не посмертную судьбу интеллектов патриархов.

### (3) Сотворение мира

Проблема сотворения мира — одна из самых дискуссионных, и мнения, которые высказывались по этому поводу, всегда сильно различались между собой. Позицию Маймонида установить непросто, потому что он намеренно запутал этот вопрос.

В главе 13 второй части «Путеводителя растерянных» Маймонид излагает три мнения относительно сотворенности или вечности мира:

(1) Первое мнение, мнение тех, кто принимает Закон Моисея, это концепция сотворения мира *ex nihilo*: Бог, в момент, который Он Сам избрал, создал мир по Своему желанию, из ничего.

(2) Бог создал мир из первоматерии, которая существует вечно, как и Он Сам, но причиной которой был Бог. Таково мнение Платона.

(3) Бог — вечная причина мира, который по необходимости эманирует от Него, неизменно и всевечно. Так считает Аристотель.

Большинство ранних комментаторов утверждали, что Маймонид верил в вечность существования мира, и в доказательство своей точки зрения ссылались на логику системы Маймонида. Действительно,

фундаментом мысли Маймонида является идея нетелесности Бога, подтверждаемая физикой Аристотеля, которая базируется на представлении о вечности мира:

> Что же касается моего пути, то он таков, как я опишу тебе его теперь в общих чертах. Я говорю: «Мир неизбежно вечен, либо возник во времени». Если он возник во времени, то, без сомнения, у него есть тот, кто создал его. Ибо это — первичная умопостигаемая истина, то, что возникший во времени не есть причина своего возникновения, но причина возникновения есть нечто отличное от возникшего. И это причина возникновения мира есть Божество. Если же мир вечен, то необходимо, согласно таким-то и таким-то доказательствам, что есть нечто сущее, отличное от всех телесных сущностей мира, которое есть ни тело, ни телесная сила, и оно едино, постоянно и вечно; у него нет причины и невозможно, чтобы оно изменялось, — это и есть Божество.
>
> Таким образом, тебе стало ясно, что аргументы в пользу существования Божества, Его единства и нетелесности подобает выводить из положения о вечности мира, с тем чтобы обрести полное доказательство, [вне зависимости от того], вечен ли мир или сотворен. По этой причине ты обнаружишь, что во всех галахических сочинениях, написанных мною, всегда, когда мне случается упоминать основы и при этом заниматься обоснованием существования Божества, я обосновываю это в выражениях, уклоняющихся в сторону [предположения] о вечности мира.
>
> (*Путеводитель растерянных,* I, 71, с. 389–390)

Шем Тов бен Иосеф Фалакера, комментатор тринадцатого века, возражал против этого:

> Как можно доказывать такое важное положение посредством сомнительной вещи — тем более если эта вещь неистинна? Ведь если исходные предпосылки доказательства неверны, как может быть верным вывод и как с такими предпосылками можно построить доказательство, которое не будет сомнительным?.. Наверняка это не могло ускользнуть от [внимания] нашего учителя, который все свои работы выстраивал мудро.
>
> (*Море ха-море*, с. 43)

Другие пассажи Маймонида, будто бы представляющие собой высказывания в пользу теории сотворения мира, вряд ли достаточны, чтобы опровергнуть гипотезу о вечности мира; однако, если мы принимаем, что Маймонид верил в вечность мира, мы должны будем также признать: он считал, что эта истина, если будет открыта, разрушит

самые основы религии, которая необходима для человеческого общества, каким его желал видеть Бог, и что, следовательно, упомянутую истину необходимо скрывать от народа. Но философы сумеют распознать ее благодаря аллюзиям, содержащимся в «Путеводителе растерянных», и, главное, благодаря знанию философских трактатов Аристотеля и работ его комментаторов.

Рассуждая об аллегорическом истолковании Библии, Маймонид замечает:

> Ибо тексты, указующие на то, что мир был произведен во времени, не более многочисленны, чем те, что указывают, что Божество является телом. Да и врата метафорического толкования не закрыты перед нами и не недоступны для нас и в тех случаях, когда речь идет о сотворении мира во времени. Мы вполне можем истолковывать эти тексты в метафорическом смысле, как поступали, когда отрицали Его телесность. Вероятно, это было бы даже гораздо легче сделать: мы прекрасно могли бы дать метафорическое толкование этим текстам и утверждать вечность мира — точно так же, как мы дали метафорическое истолкование другим текстам и опровергли идею о том, что Всевышний является телом.
>
> Имеются две причины тому, что мы так не поступаем и не верим в это. Одна из них состоит в следующем. То, что Бог не есть тело, уже было доказано; отсюда с необходимостью следует, что все, прямой смысл чего не согласуется с этим доказанным положением, должно быть истолковано в метафорическом смысле, ибо известно, что такие тексты по необходимости подлежат метафорическому толкованию. Однако вечность существования мира не была доказана. Соответственно, в этом случае нет необходимости отвергать или метафорически истолковывать тексты для того, чтобы возобладала точка зрения, противоположная той, предпочтительность которой может быть продемонстрирована с помощью самых разных аргументов.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 25)

И далее он продолжает:

> С другой стороны, убежденность в вечности мира, как видит ее Аристотель, согласно которой мир существует в силу необходимости, а природа вообще никак не меняется, и обычный ход событий ни в чем не может быть нарушен, разрушает само основание Закона, приводит к отрицанию всяких чудес и превращает в бессмыслицу все упования и угрозы, которые содержатся в Законе, если только — о Боже! — мы не будем интерпретировать в метафорическом духе и чудеса, как делали исламские эзотерики; ведь это будет просто безумный вздор.

Если, однако, кто-то будет убежден в вечности мира, в соответствии со второй точкой зрения, которую мы объясняли, — точкой зрения Платона, согласно которой небеса тоже подвержены возникновению и уничтожению, — то это мнение не разрушит основы Закона и не потребует отрицания чудес, а, наоборот, сделает их допустимыми. Кроме того, это мнение тоже позволяет интерпретировать тексты в метафорическом духе. И многие темные пассажи, содержащиеся в текстах Торы и в других источниках, могут быть согласованы с этим мнением или даже подтверждают его. Тем не менее никакая необходимость не заставляет нас принимать это мнение — до тех пор, пока оно не будет доказано. С учетом же того факта, что это мнение еще не было доказано, мы не будем отдавать ему предпочтение — и тем более не будем высказываться в пользу упомянутого выше другого мнения.

(*Там же*)

Таким образом, тексты можно интерпретировать как в соответствии с теорией Аристотеля — что приведет к противоречию с религией, — так и в соответствии с теорией Платона, что не породит такого противоречия. Следовательно, подлинная трудность заключается не в том, чтобы согласовать Богооткровенный текст с одним из этих двух мнений, а в том, чтобы установить, можно ли считать вечность существования мира научно доказанной, или же это один из тех вопросов, которые человеческий разум в принципе не способен решить. Некоторые пассажи «Путеводителя растерянных», кажется, показывают, что, по мнению Маймонида, ни одна из двух гипотез — о сотворении мира во времени и о его вечности — не может быть ни доказана, ни опровергнута, и философ приводит несколько важных аргументов в поддержку этой позиции.

Физика Аристотеля истинна во всем, что касается нижнего мира, но крайне сомнительна в том, что имеет отношение к небесной механике; в самом деле, даже в его время многие осознавали противоречие между аристотелевой астрономической системой, согласно которой все сферы вращаются вокруг неподвижного центра — Земли, — и системой Птолемея, которая позволяла объяснить наблюдаемые феномены, но предполагала наличие эксцентрических сфер и эпициклов, имевших многочисленные центры, отличные от неподвижной Земли. Далее Маймонид говорит о предпринимавшихся в Испании попытках найти более адекватное описание Солнечной системы.

Но главное, нельзя быть уверенным в том, что небесная физика и метафизика Аристотеля являются чем-то бóльшим, нежели ничем не обоснованными догадками, и Маймонид ставит под сомнение саму возможность узнать хоть что-то о небесном мире:

С другой стороны, все, что утверждает Аристотель по поводу того, что выше сферы Луны, аналогично — за исключением некоторых вещей догадкам и пустым умствованиям. В еще большей степени сказанное относится к тому, что он говорит о порядке интеллектов, и к некоторым мнениям о Божественном, в истинности которых он убежден; ибо упомянутые мнения содержат в себе серьезные ошибки и явные искажения, очевидные для всех народов, а также вредные утверждения, которые он сам не может доказать.

(*Путеводитель растерянных,* II, 22)

Встает также вопрос о методе: наши доказательства в пользу или против концепции сотворения мира во времени основываются на том, что мы узнаем о мире, каков он сейчас; но здесь возникает некая несообразность:

В случае любой вещи, произведенной во времени, то есть возникшей после того, как ее не было, — даже в тех случаях, когда материя ее уже существовала и лишь лишилась одной формы и обрела другую, естество этой вещи после того, как она была произведена во времени, достигла своего конечного состояния и обрела стабильность, отличается от ее же естества в момент, когда она находилась в процессе формирования и только начинала переходить от потенциальности к актуальности. Оно также отличается от естества, которое эта вещь имела до того, как начался ее переход к актуальности.

(*Путеводитель растерянных*, II, 17)

Другой аргумент, на сей раз теологического свойства, неоднократно приводится нашим автором, да и впоследствии к нему часто прибегали:

Знай же, что, если принять мнение о сотворенности мира во времени, все чудеса становятся возможными, и Закон становится возможным, и все вопросы, которые могут быть заданы по этому поводу, исчезают. Так, можно было бы спросить: почему Бог дал пророческое откровение этому человеку, а не другому? Почему Бог даровал сей Закон этому конкретному народу и не составил законы для других народов? Почему Он даровал Закон в определенное конкретное время, а не раньше или позже? Почему Он установил именно эти повеления и запреты? Почему Он выделил пророка именно теми чудесами, которые упоминаются в связи с ним, а не какими-то другими? С какой целью Бог даровал этот Закон? Почему, если таково было Его намерение, Он не вложил установленные

им повеления и запреты в саму нашу природу? На все эти вопросы, если бы кто-то их задал, ответить следовало бы следующим образом: Он пожелал, чтобы так было; или: Его Премудрость потребовала, чтобы так было. И точно так же, как Он дал бытие миру, когда пожелал, и именно в этой форме — а мы не знаем, ни почему такова была Его воля относительно этого, ни в чем именно проявилась Его мудрость, когда Он избрал именно эту форму и именно это время, — точно так же мы не знаем Его воли или мотивов Его мудрости, побудивших Его сделать именно то, о чем выше были заданы вопросы. Однако, если кто-то станет утверждать, что мир таков, как он есть, в силу необходимости, то обязательно следует задать ему все эти вопросы; и не будет иного способа отделаться от них, кроме как прибегнув к неподобающим ответам, соединяющим в себе искажение и отрицание всей внешней стороны Закона, — хотя ни один разумный человек не имеет ни малейшего сомнения в том, что суть Закона именно в его внешней стороне. Итак, именно по указанной причине данного мнения следует избегать. Ради этого многие добродетельные мужи уже потратили и будут тратить свои жизни на исследование этого вопроса. Ведь если будет доказано сотворение мира во времени — пусть даже в том смысле, как понимал сотворение мира Платон, — то окажется несостоятельным все, что, противореча друг другу, говорили нам по этому поводу философы. И точно так же, если философы сумеют доказать вечность существования мира, как ее понимал Аристотель, несостоятельным окажется Закон как целое — и произойдет сдвиг к иным мнениям. Итак, я объяснил тебе, что все связано с этой проблемой. Знай же это.

(*Путеводитель растерянных,* II, 25)

## (4) Пророчество

Маймонид вновь возвращается к проблеме чуда и возможности чуда, когда обсуждает вопрос о пророчестве. Он перечисляет три мнения относительно феномена пророчества; первое из них принадлежит Саадии:

Первое мнение — мнение большинства тех из язычников, кто верит в пророчество, а также некоторых простых людей, соблюдающих наш Закон, — состоит в том, что Всевышний избирает среди людей кого Он желает, делает его пророком и посылает с определенной миссией, и не имеет никакого значения, как они полагают, является ли этот человек знающим или невежественным, старым или молодым. Тем не менее они считают необходимым условием, чтобы человек этот был достаточно добрым и отличался строгой нравственностью...

Второе мнение — мнение философов. Оно подразумевает, что пророчество есть определенное совершенство в природе человека. Ни один индивид из числа людей не может достичь этого совершенства, кроме как после тренировки, благодаря которой то, что присуще роду человеческому лишь потенциально, переходит в актуальность — если только этому не помешает препятствие, связанное с темпераментом или какой-то внешней причиной, как бывает с любым совершенством, существование коего возможно в том или ином виде. Ибо существование этого совершенства в его наиболее развитой и предельной форме во всех индивидах данного вида невозможно. Но оно тем не менее по необходимости существует по крайней мере в одном конкретном индивиде; и если для достижения этого совершенства требуется что-то, что актуализирует его, то это что-то непременно существует. Согласно этому мнению, невозможно, чтобы невежда превратился в пророка; и не может произойти так, чтобы человек еще вечером не был пророком, а на следующее утро стал им, как будто что-то нашел. Дело, скорее, обстоит таким образом: если у добродетельного индивида, который совершенен в плане своих умственных и нравственных качеств, способность воображения тоже пребывает в своем самом совершенном состоянии и если он прошел подготовку, о которой вы сейчас услышите, то он обязательно станет пророком...

Третье мнение — это мнение, на котором стоит наш Закон и которое является фундаментом нашего учения. Оно во всем идентично мнению философов, за исключением одного момента. А именно мы убеждены, что может произойти так, что человек, который способен к пророчеству и подготовлен к нему, все-таки не станет пророком, ибо на то не будет Божьей воли. Как мне кажется, это подобно всем чудесам и случается таким же образом, как любое чудо.

(*Путеводитель растерянных,* II, 32)

Итак, позиция Маймонида ясна; только философское определение пророчества истинно и соответствует иудаизму во всем, за исключением одного пункта: Всемогущий Бог может не позволить пророку пророчествовать — эта оговорка, как кажется, привносит в феномен пророчества сверхъестественный фактор. Принцип сформулирован ясно; однако пример, который приводится в подтверждение этого принципа, не слишком убедителен. Ибо хотя Маймонид утверждает, что Бог сотворил чудо, дабы не дать Варуху сыну Нирии* пророчествовать, — обстоятельство, которое как будто привносит

---

* Варух — писец и друг Иеремии, записывавший его пророчества; см., напр., Иер. 36:4.

сверхъестественный фактор в феномен пророчества, — сразу же вслед за тем он приводит другое, чисто философское объяснение библейского текста, согласно которому Варух просто не был достаточно подготовлен. И далее продолжает: «Тем не менее мы найдем много текстов, как письменных, так и устных речений мудрецов, которые все согласуются с этим фундаментальным принципом, что Бог превращает в пророка кого Он хочет и когда Он хочет — но только человек этот должен быть совершенным и добродетельным в наивысшей степени» (*Путеводитель растерянных,* II, 32).

Некоторые комментаторы — например, Моше Нарбони, Иосеф Каспи и Эфоди — делали на основании этого высказывания следующий вывод: Маймонид просто хотел дать понять, что всецело разделяет мнение философов, ибо предоставляет читателю искать «многочисленные подтверждения» упомянутого принципа, а единственный пример, который приводит он сам, пример с Варухом сыном Нирии, неубедителен. Такая интерпретация обусловлена определенным пониманием системы Маймонида как целого: в этой системе немыслимо приписывать Богу «сверхъестественный» акт, который мог бы помешать природе умножать благо, ограничил бы эманацию Интеллекта или поставил предел истечению духа. Тем не менее Абраванель, желая очистить Маймонида от подозрения в ереси, попытался отыскать те «многочисленные» тексты Писания и устной традиции, которые будто бы позволяют заключить, что Бог решает, кто будет обладать даром пророчества; так, он ссылается на случай с семьюдесятью старейшинами, которые пророчествовали, когда на них пребывал Святой Дух. Но этот стих вряд ли убедителен, потому что, перечисляя уровни пророчества, автор «Путеводителя растерянных» использует его как пример описания низшего уровня пророчества[*] — Божьей помощи, побуждающей к совершению блага, которая, собственно, не является пророчествованием в подлинном смысле и не связана с интеллектом.

Но давайте вернемся к тому определению пророчества, которое дает Маймонид: «Знай же, что истинная реальность и сущность пророчества состоят в том, что оно есть истечение, происходящее от Бога (да будет Он любим и прославляем!) и воспринимаемое, через промежуточную инстанцию Активного Интеллекта, сперва рациональной способностью, а затем способностью воображения» (*Путеводитель растерянных,* II, 36).

Итак, отдаленной причиной пророчества является Бог, а непосредственной причиной — Активный Интеллект. Пророчество

---

[*] См.: Путеводитель растерянных II, 45. См. также ниже, с. 299.

воспринимается рациональной способностью, а затем «перетекает» дальше и воспринимается способностью воображения.

Следовательно, рациональная способность, которая непосредственно принимает Божественное истечение, должна быть лишена каких бы то ни было несовершенств. Для этого необходимо наличие нескольких условий: устройство мозга должно быть вполне совершенным; необходимо, чтобы индивид, о котором идет речь, еще раньше приобрел знания и овладел всеми уровнями физики и метафизики; его нравственность должна быть безупречной, его мысли всецело занятыми Богом; он должен быть абсолютно свободен от всех чувственных желаний и всех суетных амбиций. Человек, чья рациональная способность соответствует всем этим условиям, несомненно, будет воспринимать то, что истекает из Активного Интеллекта; он принадлежит к классу людей знания. Если то, что истекает из Активного Интеллекта, окажется для этого человека сверхдостаточным, он начнет распространять знания; в противном случае удовлетворится тем, что будет совершенствовать самого себя.

Если, помимо такой рациональной способности, человек обладает еще совершенной способностью воображения, а также совершенными способностями прорицания и неустрашимости, он становится пророком. Маймонид описывает способность воображения, пользуясь терминами, которые употреблял Авиценна (мы уже сталкивались с ними, когда говорили об Аврааме ибн Дауде): «Ты знаешь также действия способности воображения, которые заложены в ее природе, такие, как сохранение вещей, воспринимаемых органами чувств, комбинирование этих вещей и подражание им» (*Путеводитель растерянных,* II, 36). Он, следовательно, включает в способность воображения две функции — сохранения образов и комбинирования форм.

Автор «Путеводителя растерянных» также дает определение способности прорицания: «Ты [всегда] найдешь среди людей человека, очень сильного по части догадок и прорицаний, которые обычно попадают в цель, так что редко бывает, чтобы ему привиделось, что какая-то вещь случится, и она не случилась бы — полностью или частично — именно так, как он это воображал» (*Путеводитель растерянных,* II, 38).

Что касается бесстрашия, то это способность души, имеющая функцию, которая аналогична функции способности отторжения, относящейся к числу физических способностей. Способность отторжения есть одна из моторных способностей, благодаря наличию которой человек отторгает то, что для него пагубно, и может адекватно

вести себя, когда сталкивается с большими опасностями (как Моисей перед Фараоном). Три способности, которые должны соединиться с рациональной способностью, чтобы возникло пророчество, телесны; и если божественная эманация воспринимается только этими телесными способностями, человек, о котором идет речь, принадлежит к классу государственных деятелей, законодателей или прорицателей.

Пророки, как и законодатели, способны воспринимать божественное истечение таким образом, что его хватает не только для их собственного совершенствования, но и для того, чтобы их современники могли получить пользу от этого совершенства.

Согласно вышеизложенной теории, все пророки являются совершенными философами, но в действительности для Маймонида существует только один пророк-философ — Моисей.

Это подтверждается уже самой тематической последовательностью глав в первой части «Путеводителя растерянных»: глава 38 описывает пророка и показывает, что он, прежде всего, обладает совершенной рациональной способностью; в главах 39 и 40 излагаются политические соображения: только Закон Моисея совершенен; люди нуждаются в законе, ибо они слишком отличны друг от друга, чтобы жить в общине без его помощи. А когда Маймонид возвращается к вопросу о пророчестве и дает классификацию библейских пророков, он заканчивает тему такими словами:

> ...наш принцип гласит, что все пророки слышат речь только через посредство ангела; за исключением Моисея, нашего Учителя, о котором сказано: «Устами к устам говорю Я с ним» [Числ. 12:8]. Знай же, что это действительно так, и что в этих случаях посредующим звеном является способность воображения. Пророк может услышать только в пророческом сне то, что сказал ему Бог, а Моисей, наш Учитель, напротив, слышал Его голос, раздававшийся над крышкой ковчега, между двумя херувимами.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 45)

Этих «двух херувимов» комментаторы интерпретировали поразному, но все они сходились в том, что под «крышкой ковчега» (*капорет*) подразумевается Активный Интеллект, а под «херувимами» — человеческие способности, одной из которых является рациональная способность. Ясно, что, если один только Моисей пророчествовал, не прибегая к своей способности воображения как посредующей инстанции, он единственный подходит на роль пророка-философа, которого Маймонид описывает в главе 38. Моисей непосредственно

слышал слова Бога (ибо был, по мнению Маймонида, очень близок к Активному Интеллекту, как показывают образы херувимов и крышки ковчега) — слышал в бодрствующем состоянии, не испытывая каких бы то ни было неудобств, всякий раз, когда он того хотел.

Показав таким образом, что Моисей есть пророк-философ *par excellence*, Маймонид переходит к рассмотрению других пророков, и мы видим, что они ниже Моисея.

Эти пророки пророчествовали при посредстве способности воображения. Способность воображения имеет две функции: сохранять образы и составлять из них новые комбинации. Материал, который она обычно использует, является продуктом чувственного восприятия. Во время сна, а иногда и в состоянии бодрствования, органы чувств перестают функционировать и тогда способность воображения, освободившись от постоянно отвлекающего ее чувственного восприятия, может сосредоточиться на своей собственной деятельности и обнаружить свои истинные возможности.

Процесс восприятия в нормальных случаях имеет такую структуру: пять чувственных ощущений → *sensus communis* → способность воображения; когда способность воображения освобождается от внешнего мира и оказывается отрезанной от мира чувственных ощущений, она обращается к самой себе и вновь находит образы, которые «запасала», пока человек бодрствовал. «Это означает, что способность воображения достигает в своей активности столь великого совершенства, что видит вещь, как если бы эта вещь находилась снаружи, то есть как если бы вещь, обязанная своим происхождением ей самой [способности воображения], доходила до нее путем внешнего чувственного восприятия» (*Путеводитель растерянных,* II, 36).

В случаях с видéниями способность воображения находится под влиянием рациональной способности, и структура процесса восприятия такова: интеллект (рациональная способность) → способность воображения → *sensus communis* → пять чувственных ощущений → *sensus communis* → способность воображения.

Маймонид, однако, не описывает этот психологический процесс в деталях. Из его слов можно лишь заключить, что он, подобно Авиценне, верил в чисто внутренние видéния, а не считал, как ал-Фараби, что видéния представляют собой внешние феномены, обусловленные самими чувственными ощущениями. По его мнению, способность воображения есть телесная способность, которая имеет дело с образами. Неудивительно, что, когда способность воображения воспринимает совершенно абстрактные идеи от рациональной способности, это приводит к некоторым нарушениям, ибо способность

воображения по своей природе не предназначена для восприятия каких-то иных форм, кроме форм, облеченных материей:

> Истечение, о котором мы говорим, попадает к рациональной способности и от нее перетекает к способности воображения, в результате чего последняя становится совершенной и выполняет свою функцию. Пророческое откровение иногда начинается с пророческого видéния. После этого волнение и эмоциональный подъем, которые являются следствием полноты действия способности воображения, еще более усиливаются, и тогда приходит пророческое откровение.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 41)

Из этого определения пророчества следует, что всякий раз, когда в Писании употребляются выражения «Бог сказал», «ангел сказал» и т. п., имеется в виду именно такой род видéния, какие бы слова ни использовались для его описания. Всего имеется одиннадцать степеней пророчества, которые группируются по трем основным уровням:

(1) Две нижние степени — это степени Святого Духа; они связаны с Божественной инспирацией, или Божественной помощью, являются самыми низшими, и их можно сравнить с тем глубоким убеждением, которое Авраам бар Хия называет первой степенью пророчества.

(2) Степени с третьей по седьмую включительно — это все виды снов и видéний, по ходу которых человек слышит Бога или ангелов. Эти пять степеней характеризуются причудливыми видéниями, происходящими от способности воображения, которая конструирует образы, не связанные с реальностью, — например, образы Божественного мира или Самого Бога. Все пророчества Исайи, Иезекииля, Захарии были снами.

(3) С восьмой по одиннадцатую степень все более утонченным становится интеллектуальное восприятие: сначала это как бы слышание слов без осознания источника их происхождения (девятая степень); далее — слышание слов, произносимых не поддающимся определению субъектом (десятая степень); и, наконец, — слышание слов, произносимых ангелом. Последний тип восприятия есть наивысшая ступень, ибо пророк осознает самую сущность пророчества: перетекание

Активного Интеллекта в его, пророка, рациональную способность, осуществляющееся при посредстве способности воображения. Вся эта группа профетических видéний связана с состоянием *мар'а*: восприятия видéния в бодрствующем состоянии.

> Можно также сказать, что каждое *видéние*, по ходу которого пророк слышит речь, только вначале бывает *видéнием*, но заканчивается в состоянии погруженности и становится *сновидением*... Всякая речь, которая воспринимается на слух, каким бы образом ее ни слышали, может быть услышана только *в сновидении*... С другой стороны, в *пророческом видéнии* воспринимаются только притчи или интеллектуальные сообщения, дающие знание научных вещей, подобных тем, знание коих приобретается посредством рассуждений.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 45)

Для Маймонида, очевидно, умопостигаемое видéние выше видéния воображаемого. Действительно, все четыре характеристики, свойственные исключительно пророчеству Моисея, связаны именно с невмешательством способности воображения:

(1) Моисей пророчествовал, находясь в бодрствующем состоянии, ибо у него не было нужды освобождать свое воображение от груза сенсорных образов.

(2) При этом он не испытывал никаких затруднений, ибо Божественная эманация воздействует раздражающим образом только на способность воображения.

(3) Моисей мог достичь профетического состояния в любой момент, ибо не использовал способность воображения, эту «телесную способность, которая иногда устает, ослабевает или нарушается, а в другое время пребывает в здоровом состоянии» (*Путеводитель растерянных,* II, 36).

(4) В своем пророчествовании Моисей обходился без посредующей инстанции, ему не требовалась способность воображения; интеллект Моисея получал знания непосредственно от Активного Интеллекта.

Что касается всех остальных пророков, то ключом к объяснению их пророчеств является понимание природы способности воображения, того, что привносит эта способность и что по необходимости сопровождает ее активность, — снов, видений, образов, метафор.

Маймонид по меньшей мере двенадцать раз цитирует стих из Книги Чисел 12:6: «...слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видéнии, во сне говорю с ним». Видéние — это особое состояние, и, когда человек в нем находится, Бог обнаруживает Себя перед ним; в сновидении Он говорит Своим голосом или через посредство ангела. Третьего не дано, есть только эти два вида откровения, сон и видéние: видéние всегда наполнено образами, близкими к материи, тогда как сновидение имеет тенденцию быть в чистом виде умопостигаемой информацией.

Наш автор часто подчеркивает превосходство таких видéний, которые содержат в себе умопостигаемые понятия, подобные тем, коими оперирует спекулятивная мысль. Один лишь Моисей достиг высшей ступени пророчества, на которой философ и пророк сливаются.

> Мы подобны человеку в очень темной ночи, над которым время от времени вспыхивает молния, но он все же пребывает в очень темной ночи; есть среди нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет и ночь для них превращается в день. Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «...а ты останься со Мною» [Втор. 5:31] и о котором сказано: «...стало сиять лучами лицо его» [Исх. 34:29].
>
> (*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 19–20)

Нам осталось рассмотреть еще один вопрос, касающийся теории видéний у Маймонида: его объяснение эпизода откровения на горе Синай.

Израильтяне не достигли ни одного из пророческих уровней, даже уровня Святого Духа. Тем не менее в библейском тексте утверждается, что они слышали говорившего с ними Бога. Как согласовать этот текст с теорией внутренних видéний? Прежде всего, Маймонид настаивает на том, что один лишь Моисей слышал Божественные слова отчетливо, тогда как другие присутствовавшие различали лишь ужасный шум и потому попросили Моисея приблизиться к Богу; потом они слышали и видели голоса и огни, которые были метеорологическими феноменами — громами и молниями. Сцену на Синае можно разделить на три «акта»:

(1) Весь народ слышал устрашающий шум: Глас, сотворенный Богом.

(2) Моисей слышал восемь последних заповедей из тех, что были ниспосланы его народу.

(3) Трубные звуки, громы, голоса и огни, которые слышали и видели израильтяне, представляли собой метеорологические феномены.

Первый «акт», как очевидно, трудно примирить с философскими взглядами, но, к счастью, в *Агаде* содержатся некоторые тексты, которые, если их правильно истолковать, позволяют утверждать следующее:

(1) Когда раздавался Глас Бога, народ смог понять только первые две заповеди.

(2) Этот Глас был невнятным, был не более чем нечленораздельным звуком.

(3) Первые две заповеди, собственно, не относятся к Откровению, а являются результатом обычных человеческих рассуждений.

Итак, физический голос, сотворенный Богом, соответствовал глубокому убеждению израильтян, что Бог един и что Он существует.

Этот голос все слышали, но его артикуляции были неразличимы; фактически он представлял собой всего лишь сильный и устрашающий шум. Зачем Бог устроил этот спектакль, зрителями которого стали израильтяне? Маймонид отвечает на этот вопрос в другом пассаже:

> [Моисей] сказал им во время собрания у горы Синай примерно следующее: «Не бойтесь; сие великое явление, которое вы видели, имело место лишь для того, чтобы вы обрели уверенность лицезрея; чтобы если, желая показать всем силу вашей веры, Господь, Бог ваш, послал бы вам испытание в лице ложного пророка, который попытался бы опровергнуть то, что вы слышали, вы оставались бы тверды и не оступились. Ибо если бы я явился к вам как пророк, как вы и подумали вначале, и пересказал бы вам то, что было сказано мне, а сами вы этого бы не слышали, то [позже] вы могли бы вообразить, что сказанное другим истинно, даже если бы этот другой пришел к вам со словами, противоречащими тому, что вы узнали прежде; вот что могло бы случиться, если бы вы сами не услышали это [заповеди] во время сего явления».
>
> (*Путеводитель растерянных,* III, 24)

Итак, голос был необходим потому, что израильтяне нуждались в конкретном доказательстве того факта, что Тора является самым совершенным из законов. Им не хватало проницательности, чтобы признать достаточно убедительным доказательством совершенство самого Моисея и его Закона, и они могли отвергнуть то благо, которое Бог пожелал дать им в удел. Поэтому Бог создал звук, доступный для чувственного восприятия, который и стал доказательством особой миссии Моисея. Этот феномен, который был и остается уникальным, соответствует уникальности положения Моисея.

## (5) Человеческое знание

В начале настоящей главы я намеренно подчеркнула гомогенность философии Маймонида; тем не менее внимательный читатель, знакомясь с нашим обзором идей этого философа, вероятно, заметил некоторые внутренние противоречия. Ш. Пинес в двух недавних статьях рассмотрел эти противоречия и попытался разрешить их, показав, что существовал еще один уровень мысли Маймонида, более высокий, чем тот, о котором я говорила. Эти гипотезы, касающиеся «гносеологической» теории автора «Путеводителя растерянных», основаны на сопоставлении его трудов с текстами ал-Фараби и Ибн Баджи, которых, как мы помним, Маймонид считал «истинными» философами.

Как мы уже говорили, Маймонид не написал ни одной книги, которая предназначалась бы именно для философов; можем ли мы строить догадки о его личных взглядах, основываясь на «Путеводителе растерянных», адресованном тем, кто только приступает к изучению философии? Если Маймонид действительно выразил в этой книге свои личные мнения, то мог сделать это, только прибегая к аллюзиям или намеренно допуская противоречия. Здесь мы ступаем на зыбкую почву, попадаем в такую область, где динамика мысли зависит от намеков, которым по необходимости противоречат другие, более явные намеки. Одно место из «Путеводителя растерянных» (I, 31) как будто бы свидетельствует о том, что мы должны с большим вниманием относиться к фактору вынужденной осторожности в высказываниях Маймонида:

> Вопросы, вызывающие подобные затруднения, весьма многочисленны в теологии, редки в науках о природе и отсутствуют в математических науках.

Александр Афродисийский говорит, что разногласия в каком-либо вопросе могут вызываться тремя причинами. Первая из них — стремление к первенству и преобладанию, которое уводит от постижения истины такой, какова она есть. Вторая — тонкость самого постигаемого предмета и глубина его, а также трудность его постижения. Третья – невежество постигающего и его неспособность постичь даже то, что может быть постигнуто.

Это то, что упомянул Александр. В наше время [существует] четвертая причина, которую он не упомянул, поскольку у них ее не было, а именно привычки и воспитание, ибо человеку свойственно любить то, к чему его приучили, и испытывать к тому склонность.

(*Путеводитель растерянных,* I, 31, с. 151–153)

В своем определении четвертой причины разногласий Маймонид опирается на один пассаж из Аристотеля* (Метафизика, II, 3, 995a), и создается впечатление, что, по его мнению, «наше время», то есть период доминирования Богооткровенных религий, менее благоприятно для познания истины, нежели языческая эпоха, когда жил Александр Афродисийский.

Что касается внутренних противоречий в «Путеводителе растерянных», то здесь два момента имеют фундаментальное значение и заслуживают более пристального рассмотрения:

(1) Метафизика, или наука о Божественном, является конечной целью человеческой жизни. Хотя Маймонид не дает определения метафизике, можно предположить, что он намекает на него в «Путеводителе растерянных» (III, 51):

Однако тот, кто нашел доказательства для всего, что может быть доказано; и кто о Божественных вещах узнал все, что может быть достоверно познано; и кто приблизился к уверенности относительно вещей, которые можно знать лишь приблизительно, — тот уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца.

Это различение тех вещей в метафизике, которые можно знать с определенностью, и тех, которые можно знать лишь приблизительно, напоминает высказывание ал-Фараби о том, что метафизика

* «Усвоение преподанного зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности — более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно...» (пер. под ред. В.Ф. Асмуса). Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976, с. 97.

включает в себя изучение принципов конкретных наук (то есть законов природы), с одной стороны, и изучение Бога и Отделеннных Интеллектов — с другой; вторая сфера, разумеется, является более значимой. Тем не менее Маймонид считает, что возможности человеческого познания в значительной мере ограничены в обеих этих сферах.

Маймонид часто повторяет, что Бог не может быть познан в Его сущности и что человеческое невежество распространяется не только на сущность Бога и Интеллектов, но и на мир сфер:

> Я обещал тебе главу, в которой изложу серьезные сомнения, касающиеся каждого, кто думает, будто человеку удалось приобрести знания относительно порядка движения сфер, и уверился в том, что они являются естественными вещами, двигающимися в силу необходимости, — вещами, порядок и устройство коих вполне понятны.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 23)

И далее:

> Я имею в виду, что один только Бог полностью знает истинную реальность, природу, субстанцию, форму, движения и причины существования небес. Но зато Он дал человеку способность познавать то, что находится под небесами, ибо сие — его мир и его дом, куда он был помещен и частью коего сам является. Такова истина. Ибо для нас недоступны те начала, исходя из которых мы могли бы делать выводы относительно небес; ибо последние слишком далеки от нас и слишком высоки как в пространственном смысле, так и в смысле их ранга. И даже самый общий вывод, который можно сделать, рассуждая о них, — а именно что они доказывают существование их Двигателя, — это такая вещь, познание коей недоступно для человеческого разума.
>
> (*Путеводитель растерянных,* II, 24)

Идеи Маймонида по поводу пределов человеческого познания можно, как кажется, резюмировать таким образом:

(1) Человек способен познать действительные законы подлунного мира.

(2) Он не знает законов небесного мира и может лишь строить не поддающиеся проверке гипотезы на эту тему.

(3) Он совершенно невежествен во всем, что касается Бога и Интеллектов, и может лишь выдвигать о них негативные гипотезы.

(4) Если мы признаем, что, по мнению Маймонида, о Боге нельзя узнать ничего, из этого, очевидно, вытекает, что и характер активности Его Интеллекта тоже непознаваем. У Маймонида есть много пассажей, которые подкрепляют эту гипотезу, — в частности, то место, где Бог, отвечая Моисею, говорит, что пророк не может познать Его иначе, кроме как через Его атрибуты действия, которые не дают никакой информации относительно Его сущности.

Это невежество может объясняться одной из двух причин: либо Бог сам по себе непознаваем, и никто — ни человек, ни Интеллект не способен понять Его Божественность (некоторые пассажи в «Путеводителе растерянных» как будто бы подтверждают такое предположение), либо человек не воспринимает адекватным образом Бога и Интеллекты, ибо отгорожен от них завесой материи. Так, Маймонид пишет:

> Материя — это плотная завеса, которая мешает воспринимать все то, что отделено от материи, таким, каким оно в действительности является. Она производит такой эффект, даже если представляет собой самую благородную и чистую материю (я имею в виду материю небесных сфер). Сказанное тем более справедливо в отношении темной и мутной материи, с которой имеем дело мы. Следовательно, всякий раз, когда наш разум надеется постичь Божество или один из интеллектов, их разделяет эта великая завеса. На это указывают все книги пророков: а именно, там говорится, что мы отделены от Бога завесой или что Он сокрыт от нас тяжелой тучей, или тьмой, или туманом, или обволакивающим Его облаком; употребляются и другие подобные намеки на нашу неспособность воспринимать Его из-за материи.
>
> (*Путеводитель растерянных,* III, 9)

Однако, хотя Моисей не мог ничего узнать о Божественной сущности и познавал Его только через Его действия (ибо все немногие атрибуты, которые приписывают Богу, и даже атрибут Его существования, являются негативными), Маймонид тем не менее пишет: «Итак, ты уяснил, что утверждение о нумерическом тождестве разума, разумеющего и разумеемого справедливо не только для Творца, но и для всякого разума» (*Там же*, I, 68, с. 362).

Еще одно высказывание подобного рода содержится в начале главы 68 первой части «Путеводителя растерянных»:

Тебе известно знаменитое речение, высказываемое философами о Боге, да превознесется Он, а именно речение о том, что Он — разум, разумеющий и разумеемое, и что все эти три аспекта в Нем, да превознесется Он, и Он Сам есть нечто единое, в чем нет множественности.

(*Там же*, с. 353–356)

Это мнение, которое считалось общепризнанным в среде философов, не обязательно казалось правильным самому Маймониду; он далеко не всегда соглашался с идеями философов. Но если допустить, что упомянутое мнение неверно, тогда мысль о подобии Божественного и человеческого интеллектов становится всего лишь одной из тех гипотез, которые нельзя отнести ни к самоочевидным истинам, ни к научно доказанным положениям.

Нет как будто бы никакого способа разрешить это противоречие между позитивными высказываниями об идентичности Божественного и человеческого интеллектов и другими, гораздо более многочисленными пассажами, в которых Маймонид говорит о невозможности обретения человеком позитивных знаний о Боге и Его интеллектах.

Однако, возможно, решение все-таки есть — то, которое предложил Ш. Пинес:

Итак, нам представляется, что для Маймонида так называемая аристотелианская философская доктрина должна была подразделяться на два пласта: умопостигаемые понятия, истинность которых абсолютна и которые в совокупности образуют последовательную непротиворечивую систему, а именно земную физику; и гораздо более сложную и амбициозную систему, включающую в себя небесную физику и метафизику (дисциплину, занимающуюся Высшим Существом). Однако концепции и утверждения, составляющие эту вторую систему, не могут быть познаны посредством человеческого интеллекта. Они в лучшем случае просто допустимы, правдоподобны. Можно предположить — хотя не существует высказываний Маймонида, с очевидностью подтверждающих эту гипотезу, — что, по его мнению, они дают философам некую систему верований, отчасти аналогичных (в том, что касается аспекта их истинности) религиозным верованиям обычных смертных. Тем не менее важно, что тезис о Божестве, который приводится в «Путеводителе растерянных», I, 68*, фигурирует (как указывает сам Маймонид в начале упомянутой главы) и в *Мишне Тора* [II, 9]. В обеих работах тезис, о котором идет речь, составляет часть теологической системы, в которую можно верить, но истинность которой

* Тезис о единстве разума, разумеющего субъекта и разумеемого объекта.

нельзя доказать. В пассажах, где излагается эта критическая (в кантианском смысле) позиция, Маймонид ссылается на свои источники; но у него могли быть и другие источники, которые он не упоминает.

(S. Pines. *The Limitation of Human Knowledge...* p. 94)

Поскольку единственный способ существования, который человек способен познать, — это способ существования объектов чувственного восприятия, человек не может иметь знания о нематериальных существах, и единственное доступное для него «счастье», как конечная цель человеческого бытия, есть политическое благоденствие. Один пассаж из «Путеводителя растерянных» с очевидностью подкрепляет такую интерпретацию:

Ясно, что совершенство человека, которым поистине можно гордиться, это совершенство, обретенное тем, кто достиг (в той мере, которая соответствует его способностям) понимания Бога (хвала Ему!) и кто познает, каково Его провидение в отношении сотворенных Им существ в том, что Он производит их на свет, и в том, что Он печется о них. Образ жизни такого индивида, после того как он достигнет сего понимания, всегда будет определяться милостью (*хесед*), справедливостью (*цедака*) и правосудием (*мишпат*), потому что он будет стараться подражать Его деяниям (хвала Ему!), как мы уже несколько раз объясняли в этом трактате.

(*Путеводитель растерянных,* III, 54)

Приняв эту интерпретацию, мы будем вынуждены признать, что Маймонид отвергал идею вечного существования интеллекта после смерти тела, ибо, «поскольку человек не способен интеллектуально воспринимать абстрактные формы, его интеллект не может трансформироваться в вечную субстанцию; следовательно, ничто в человеке не избежит смерти» (S. Pines. Op. cit., p. 88).

Тем не менее другие пассажи в «Путеводителе растерянных», кажется, показывают, что Маймонид считал истинным мнение, принятое в среде философов, согласно которому и в Боге, и в нас существует один и тот же интеллект. Если это так, то многочисленные аллюзии на грядущий мир, которые мы находим в работах Маймонида, действительно соответствуют его личному мнению, как оно изложено в «Путеводителе растерянных», III, 51:

И может найтись такой человеческий индивид, который, благодаря своему пониманию истинных реальностей и своей радости по поводу того, что он понял, достигнет состояния, в коем он будет говорить с людьми

и заботиться о своих телесных потребностях, тогда как разум его будет всецело обращен к Нему (хвала Ему!), так что в сердце своем он всегда будет пребывать в Его присутствии (хвала Ему!), в то время как внешне останется с людьми, как это описывают поэтические метафоры, специально придуманные для передачи подобных понятий: *Я сплю, но сердце мое бодрствует; голос моего возлюбленного звучит в моей груди...* [Песн. 5:2]. Я не хочу сказать, что это — ранг всех пророков; но я утверждаю, что это — ранг Моисея, нашего Учителя... Таков был и ранг патриархов... Ибо в этих четырех (я имею в виду патриархов и Моисея, нашего Учителя) единение с Богом — я имею в виду постижение Бога и любовь к Нему — проявилось со всей очевидностью, как свидетельствуют тексты... Они, кроме того, были заняты тем, что управляли народом, умножали свое состояние и занимались приобретением собственности. Но сие, по моему мнению, доказывает, что они выполняли эти действия только своими руками, тогда как их разум постоянно пребывал в Его присутствии (хвала Ему!)...

Философы уже объяснили, что, пока человек юн, телесные потребности мешают ему приобрести большинство нравственных добродетелей, не говоря уже о чистоте мысли, которая достигается посредством совершенствования умопостигаемых понятий, приводящего к страстной любви к Богу (хвала Ему!). Ибо невозможно достичь ее [этой добродетели], пока телесные жидкости пребывают в состоянии кипучей активности. Однако по мере того, как телесные силы ослабевают и огнь желаний гаснет, разум крепнет, его свет распространяется все дальше, его восприятие очищается и он все больше радуется тому, что воспринимает. В результате, когда совершенный человек достигает преклонного возраста и приближается к смерти, его восприимчивость очень сильно увеличивается, радость по поводу воспринимаемого и великая любовь к объекту восприятия усиливаются, пока душа, наконец, не отделяется от тела в этот самый момент, в этом состоянии наслаждения... После того как сей разум достигнет этого состояния вечной неизменности, он и будет оставаться в одном и том же состоянии, ибо препятствие, которое прежде порой загораживало от него [истину], исчезнет. И он вечно будет пребывать в этом состоянии интенсивного наслаждения, не принадлежащего к роду телесных наслаждений.

(*Путеводитель растерянных,* III, 51)

Традиционные толкования приписывают Маймониду веру в бессмертие разума — на этом сходились почти все средневековые интерпретаторы. В этой связи возникает много вопросов относительно того, как Маймонид понимал сущность интеллекта; обычно на

них отвечали, ссылаясь на недвусмысленное заявление Аверроэса о возможности соединения индивидуальных интеллектов с Активным Интеллектом. Соответственно, большинство комментаторов — начиная с тринадцатого века и вплоть до наших дней — прочитывали «Путеводитель растерянных» в свете концепции Аверроэса, и именно с этой, традиционной точки зрения Маймонид был представлен в настоящей главе. Ш. Пинес, отмечая, что тексты Маймонида допускают разные толкования, сам, как кажется, предпочитает придерживаться интерпретации, согласно которой истинная точка зрения Маймонида состоит в том, что человек не может достичь бессмертия, даже за счет интеллекта. Эта интерпретация, несомненно, представляет наибольший интерес и менее всех других совпадает с традиционной экзегезой «Путеводителя растерянных». Может быть, подлинный Маймонид, подобно ал-Фараби, написавшему «Комментарий к Никомаховой этике», как философ отчаялся в возможности когда-либо познать что-то помимо этого мира, подверженного уничтожению, но искал стимул, который помог бы ему продолжать стремиться к постижению смысла вещей и надеяться?

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

# Тринадцатый век

После Маймонида еврейская философия стала развиваться сразу по нескольким направлениям. Я буду рассматривать их последовательно, хотя на самом деле они сосуществовали параллельно и часто контактировали между собой.

В исламских странах философов было немного. Они опирались на арабскую философскую литературу и одновременно использовали идеи Маймонида — правда, нередко совсем в иных контекстах, чем у самого этого философа. Самым удивительным представителем этой двойной тенденции был сын Маймонида Авраам, который включил философские дефиниции своего отца в аскетическую, мистическую систему, очень близкую к суфизму.

В Провансе возникла школа экзегезы трудов Маймонида; ее основал Шмуэль ибн Тиббон, который перевел на иврит «Путеводитель растерянных» и считал своим священным долгом распространение «философских истин», содержащихся в этом произведении. На протяжении тринадцатого века Шмуэль ибн Тиббон, его ученики и члены его семьи перевели на иврит большое количество научных трудов, как написанных арабскими авторами (самым влиятельным из них был Аверроэс), так и ранее переведенных на арабский с других языков и снабженных арабскими комментариями. Это великое переводческое начинание дополнялось философскими экспликациями различных традиционных текстов, прежде всего тех библейских книг, авторство которых приписывается царю Соломону, и агадических материалов Талмуда.

В Испании, особенно в Толедо, получило развитие течение, представители которого считали, что в именах Бога и в буквах алфавита заключено эзотерическое знание. При этом они основывались

на текстах традиици и особенно на *Сефер йецира* («Книге творения»), а также на других агадических источниках и мидрашах, в которых идет речь о комбинациях букв. Этот способ мышления получил широкую известность благодаря работам Иехуды ха-Кохена, Авраама Абулафии и ряда других ученых. Что касается умопостигаемого мира, то представители данной школы имели тенденцию понимать его в духе неоплатонизма. Их идеи широко использовались в каббале.

В Италии экзегезой трудов Маймонида занимались Яаков Анатоли, зять Шмуэля ибн Тиббона, и Зрахия Грациан. Там также ощущалось влияние Иехуды ха-Кохена. Итальянская школа еврейской философии отличалась тем, что придавала большое значение латинским схоластическим текстам, которые часто цитировались в переводе на иврит. Провансальское направление, напротив, в гораздо меньшей степени испытало на себе влияние схоластики, и влияние это не выражалось столь явно.

## В исламских странах

В исламских странах мысль Маймонида наложила сильный и непосредственный отпечаток на еврейскую культуру. Его галахические сочинения, *Мишне Тора* и «Комментарий к Мишне», вызвали бурные отклики, которые отчасти были далеко не благоприятными. Маймонида упрекали не столько за то, как он использует философию, сколько за «антирелигиозный характер» его мышления, и особенно за его позицию в отношении посмертного существования. Главным противником Маймонида в этой дискуссии был Шмуэль бен Эли, которому философ ответил лично, в «Послании о воскресении из мертвых». Нападки на галахические решения Маймонида (исходившие из раввинистических кругов в Дамаске) продолжались и после его смерти, но при этом противники Рамбама редко прибегали к философской аргументации. Тем не менее на протяжении тринадцатого века эти галахические решения постепенно получили признание и были приняты те концепции Маймонида, которые предназначались для широкой читательской аудитории, — в течение нескольких последующих веков они поистине играли роль «второго Закона Моисея».

«Путеводитель растерянных» вначале оказывал меньшее влияние на еврейских философов, живших в мусульманском окружении, чем на их коллег и единоверцев в христианском мире. По крайней мере, такое впечатление создалось у Иосефа бен Иехуды, для которого, собственно, и была написана эта книга. Скорее всего, его следует

отождествить с *Иосефом бен Иехудой из Сеуты**, который умер около 1226 г. Маймонид переписывался с ним до конца своей жизни и очень его любил. Иосефа бен Иехуду из Сеуты часто путают с его современником, Иосефом бен Иехудой ибн Акнином, и именно под именем последнего была опубликована его единственная сохранившаяся короткая работа (на иврите и в английском переводе). Это *Маамар би-мехуяв ха-мециут ве-эйхут сидур ха-деварим мимену ве-хидуш ха-олам* («Трактат о (1) необходимом сущем, (2) происхождении всех вещей от необходимого сущего и (3) сотворении мира»). Неизвестно, были ли эти три исследования написаны до или после встречи Иосефа из Сеуты с Маймонидом. Последний в трактате не цитируется, а мнения, которые приписываются «философу», — это мнения Авиценны. Разумеется, в первом исследовании необходимость существования Бога прежде всего демонстрируется с помощью доказательства, предложенного Авиценной, которое исходит из возможности существования индивидов**. Однако это доказательство — доказательство философов, как называет его Иосеф бен Иехуда, — кажется автору менее убедительным, чем то, которое было выдвинуто теологами-*мутакаллимами* и постулирует не только существование «необходимого сущего», но и сотворение мира во времени (хотя последний тезис не может быть подтвержден посредством философской дедукции). В самом деле, говорит автор, только Божественным выбором и Божественной волей можно объяснить множественность существующих в мире вещей, ибо абсолютно Единый и Единственный Бог по необходимости должен был бы произвести нечто единое; следовательно, множественность явлений, которая фактически имеет место, есть результат волевого акта, а не следствие необходимой причины.

Второй Иосеф бен Иехуда в своем мышлении более близок к автору «Путеводителя растерянных» и пользуется теми же, что и Маймонид, источниками.

## Иосеф бен Иехуда ибн Акнин

Иосеф бен Иехуда ибн Акнин был современником Маймонида и встречался с ним в тот период, когда Рамбам находился в Марокко. Он родился в Барселоне около 1150 г., позже жил в Фесе, скрывая свою принадлежность к иудейскому вероисповеданию, и умер около 1220 г. Его многочисленные трактаты в основном посвящены толкованию

* Город в Марокко на побережье Средиземного моря.

** См.: Ибн Сина. *Избранное.* М., 1980, с. 134–135.

Мишны и Талмуда. Из этих работ три носят философский характер, по крайней мере отчасти:

(1) *Сефер ха-мусар* («Книга о нравственности»), написанная на иврите, представляет собой комментарий к *Пиркей Авот* и близка к комментариям Маймонида.

(2) *Тибб-ал-нуфус* («Гигиена здоровых душ и терапия страждущих душ»), книга по психологии, из которой была опубликована только одна глава, посвященная образованию. Согласно Ибн Акнину, изучение наук — логики, математики и пр. — следует отложить до того момента, когда человеку исполнится тридцать лет: лишь к этому времени полученное им традиционное образование окажется достаточно полным и хорошо обоснованным, чтобы защитить его от опасности философских сомнений, которые, если упомянутое условие не будет соблюдено, могут поколебать его религиозные убеждения.

(3) *Инкишаф ал-асрар ва-тухур ал-анвар* («Раскрытие тайн и очищение светов»), комментарий к Песни Песней. Во введении автор объясняет схему эманации Интеллектов от Бога, опираясь на длинную цитату из ал-Фараби, и заканчивает свой обзор словами: «Между нами и ал-Фараби нет расхождений, если не считать того, что Аристотель и его приверженцы полагают, что Интеллекты происходят от Бога в силу необходимости, тогда как мы верим, что Бог сотворил всех существ посредством волевого акта».

«Возлюбленный» из Песни Песней есть занимающий последнюю ступень в ряду Интеллектов, Активный Интеллект, тогда как «возлюбленная» — это человеческая душа, которую Активный Интеллект уговаривает обрести умопостигаемое знание и отринуть все, что имеет отношение к материи. План комментария не приспособлен для экспозиции систематической мысли, да и вообще создается впечатление, что Иосеф бен Иехуда не привнес ничего нового в современный ему арабский аристотелизм. Каждый стих объясняется на трех разных уровнях экзегезы, которые образуют иерархическую последовательность, но не противоречат друг другу.

(1) Выявление буквального смысла, в основном посредством грамматической экспликации, базируется на работах таких авторов, как Саадия, Иехуда ибн Билам и пр., а также на трудах испанских грамматиков.

(2) Раввинистическое толкование представляет собой подборку мидрашей и выявляет исторический и эсхатологический смысл диалога между общиной Израиля и Богом.

(3) Аллегорическое толкование представляет собой научную (логическую, психологическую и философскую) экспликацию текста, за которую автор, как он отмечает, несет полную ответственность. Он утверждает, что первым дал философское объяснение всей Песни Песней. Он таким образом является первым в длинном ряду комментаторов этой книги, но, в отличие от своих последователей (таких, как Моше ибн Тиббон, Каспи, Герсонид), хотя и упоминает «Путеводитель растерянных», никак не использует идеи Маймонида. Тем не менее, для него, как и для Маймонида, Песнь Песней есть описание человеческой души, уповающей на соединение с Активным Интеллектом, и любви последнего к человеческой душе. Может ли установление этого аллегорического смысла, который кажется автору наиболее важным, побудить благочестивого верующего отбросить буквальный смысл?

Маймонид предвидел такую опасность и предупреждал о ней в *Мишне Тора*, утверждая, что «тот, кто *откроет лицо** Торы и будет интерпретировать заповеди в смысле, отличном от буквального, — еретик».

Как мы видели, сам Маймонид предложил несколько объяснений заповедей. Тем не менее он всегда говорил, что заповеди следует выполнять в строгом соответствии с традицией и что они никогда не должны восприниматься только в духовном смысле.

Иосеф бен Иехуда тоже подчеркивает, что он не желает отбрасывать буквальный смысл библейского текста и заповедей, как поступают христиане. С другой стороны, он не хочет ограничивать себя и одним только буквальным смыслом, как делают исламские антропоморфисты. Он, похоже, не осознавал антагонизма между наукой и откровением, так как был убежден, что у них одни и те же цели; он иллюстрирует текст Песни Песней цитатами и философскими понятиями, которые встречаются главным образом у ал-Фараби, но также у Авиценны, и многочисленными поэтическими цитатами из произведений еврейских и арабских авторов. Однако его явно смущают по меньшей мере два момента: вопрос о сотворении мира и объяснение заповедей; именно эти две проблемы находились в центре внимания последующих поколений философов, пытавшихся решить их в контексте мысли Маймонида.

Сегодняшний уровень наших знаний не позволяет оценить, насколько велико было влияние Маймонида на Востоке. Его требование

---

* Идиоматическое выражение, означающее профанацию.

использовать при копировании «Путеводителя растерянных» только еврейский шрифт соблюдалось не очень строго: сохранились манускрипты, написанные арабскими буквами; арабские авторы постоянно цитировали и комментировали этот труд начиная с тринадцатого века и далее. Персидский мусульманин *ал-Табризи* написал комментарии к двадцати пяти тезисам по физике, которые излагаются в начале второй части «Путеводителя растерянных», и одно замечание во введении к этому комментарию как будто бы указывает на то, что автор намеревался составить комментарий ко всему «Путеводителю». Работа ал-Табризи, написанная по-арабски, дважды переводилась на иврит, и ею пользовались иудейские философы, прежде всего Хасдай Крескас. Другие тексты тринадцатого века свидетельствуют о том, что труды Маймонида были известны и в христианских общинах Востока.

Мы знаем только одного восточного еврейского философа той эпохи: его звали *Саид бен Мансур ибн Каммуна*, он жил в Багдаде и умер в 1284 г. Три из его трактатов были опубликованы. В них ясно выражена философская тенденция, а экспозиция пророчества выдержана в духе Маймонида. Возможно, были и другие философы, однако нам трудно составить хоть в какой-то мере адекватное представление об их работе, поскольку большинство текстов того времени, написанных по-арабски, до сих пор не опубликовано. В четырнадцатом веке Иосеф ибн Каспи сетовал на то, что потомки Маймонида ничего не смыслят в философии. Он поехал в Египет, чтобы учиться вместе с Авраамом, правнуком Маймонида, и вернулся домой крайне разочарованным. Действительно, отход от философии начался в семье Маймонида уже с его сына Авраама.

## Авраам, сын Маймонида, и его пиетистский кружок

Авраам бен Моше Маймон (1186–1237) был вынужден защищать своего отца от его восточных оппонентов, которые критиковали галахические работы, и от провансальцев, выступавших против его философии. Очевидно, что по многим вопросам он разделял взгляды отца и, прежде всего, твердо верил в нематериальность Бога — на этом фундаментальном тезисе он и строит защиту Маймонида в своей книге *Милхамот Адонай* («Войны Господа»). Сам он не был философом и, что совершенно ясно, склонялся к религиозному и аскетическому мистицизму, очень похожему на суфизм.

Вокруг Авраама образовался кружок пиетистов, которые подчеркивали необходимость очищения для того, чтобы достичь точного выполнения Божественных заповедей. Эта пиетистская тенденция,

несомненно, существовала и раньше, однако тот факт, что в деятельности кружка принимал участие Авраам бен Моше, чрезвычайно усилил ее значимость.

Авраам бен Моше часто цитирует своих современников *Авраама хе-Хасида* («Благочестивого»), то есть Авраама ибн Аби р-Рабию, и его брата Иосефа, одного из лидеров пиетистского движения. Работы Иосефа дошли до нас лишь в виде фрагментов, но в свое время он пользовался большим влиянием, и его брат Авраам ссылается на него как на «нашего Учителя на Пути к Господу».

Аскетизм, практиковавшийся Авраамом бен Моше и его единомышленниками, кое в чем отличается от исламского суфизма, но в целом очень близок к нему: это неудивительно, поскольку иудеи читали мусульманские тексты. Так, текст ал-Халладжа, записанный еврейскими буквами, был обнаружен в Каирской Генизе; сохранились и другие средневековые копии (выполненные еврейским письмом) работ ал-Халладжа, Сухраварди и других авторов — они свидетельствуют об интересе к мусульманской аскетической мысли.

Сам Авраам бен Моше замечает в этой связи: «Не считай неподобающим, когда мы сравниваем это с поведением суфиев, ибо последние подражают пророкам [Израиля] и следуют по их стопам, а отнюдь не наоборот» (*Кифайат ал-абидин,* II, с. 320)*.

Авраам использовал власть, которую давало ему его положение главы еврейской общины** в Египте, чтобы превратить пиетизм в народное движение. Ориентируясь на эту цель, он пытался навязать общинам некоторые религиозные обычаи, которые были отброшены уже несколько столетий назад, и не препятствовал распространению других обычаев, явно заимствованных у мусульман. Его главное сочинение, *Кифайат ал-абидин* («Исчерпывающее руководство для слуг Божьих»), представляло собой своего рода компендиум по моральной теологии, но от него сохранились лишь фрагменты. Похоже, что книга задумывалась как комментарий к изречению Шимона Праведника (*Пиркей Авот,* 1:2): «На трех основаниях стоит мир; на Торе, на служении Богу и на благодеянии»***.

Трактат состоял из четырех книг, и в первых трех, как кажется, речь шла о заповедях, связанных с внешними действиями, которые должны выполняться «из страха перед Богом». В четвертой

---

* Англ. пер. см.: P. Fenton. *The Treatise of the Pool*, p. 8.

** Он был *нагидом*.

*** Пер. П. Криксунова. *Трактат Авот*. М., 1990, с. 20.

книге автор вновь возвращается к этим заповедям и говорит о том состоянии ума, о той сердечной склонности, которые необходимы, чтобы заповеди выполнялись «из любви к Богу». Три столпа мира интерпретируются не только как знание, отношения между человеком и Богом и отношения между людьми, но и как «благочестивый» образ жизни, который один может придать этим добродетелям их подлинную значимость, — здесь автор следует за Маймонидом, который в «Восьми главах»* писал: «Нет более великой добродетели, чем благочестие, ибо оно ведет к пророчеству».

Если страх перед Богом связан с действиями, с выполнением заповедей, то любовь к Богу привносит в эту практику живое рвение, интенсивность, которые могут проистекать только из правильных мнений и из добродетелей, коим учит Тора. Итак, эзотерический смысл Писания очевидным образом связан с нравственными и интеллектуальными качествами благочестивых, качествами, всецело направленными на служение Богу. Цель человеческого существования — обретение знаний и экстатическое прозрение. Однако не похоже, чтобы Авраам верил в возможность мистического соединения с Божеством уже в этом, нижнем мире; во всяком случае, в сохранившихся частях работы никаких указаний на сей счет нет.

Фраза Шимона Праведника, понятая в таком ключе, относится не к этому, а к «грядущему» миру, к вечной жизни, которой можно достичь только путем познания и выполнения заповедей в любви к Богу. Бахья бен Иосеф ибн Пакуда был самым выдающимся представителем этой формы аскетического благочестия в иудаизме. Что же касается самого Авраама, то, как кажется, философским фундаментом его мышления служило учение Маймонида, однако эти философские основы оказались в значительной мере интегрированными в чисто религиозную систему.

Пиетистское движение вдохновлялось концепцией особой добродетели, свойственной народу Израиля, — идея, с которой мы уже сталкивались, когда говорили о Нетанэле ал-Файюми, Аврааме бар Хие и Иехуде Галеви:

> Тора была открыта через посредство Избранного Посланца, который был лучшим *(сафва)* из потомков Авраама, любимцем Бога, продолжением чистейшей родословной: Авраам, Иаков, Левий, Кааф, Амрам и, наконец, Моисей — все они являлись инструментами Божественного Слова *(хусса бихим ал-амр ал-илахи)*. Так что благодаря Торе, которая была открыта

* *Шмона раким* — Предисловие к трактату *Авот* из комментария к Мишне.

ему, они [израильтяне] могут стать пророками, а тот, кто не достиг пророческого состояния, должен стремиться приблизиться к нему посредством достохвальных деяний.

Во дни Моисея весь Израиль был отделен [от других народов], чтобы он следовал по Пути близости к Богу... воистину, намерение [Бога] состояло в том, чтобы все они [израильтяне] стали пророками, как сказано в Писании: «А вы будете у Меня [царством священников и народом святым]» [Исх. 19:6]. И, соответственно, нам было обещано [на будущее]: «А вы будете называться священниками Господа» [Ис. 61:6]. И они бы получили все наставления, точно так же, как получили на Синае Десять Заповедей, если бы не их слабость и неспособность продолжать и дальше воспринимать их [Божественные указания] подобным образом; как говорил Моисей, «...о, если бы все в народе Господнем были пророками...» [Числ. 11:29].

(Анонимный пиетистский текст,
см.: P. Fenton. *The Treatise of the Pool*, p. 9–10)

Авраам бен Моше утверждал: «Единение [с Богом] бывает двух видов — интеллектуальное (*'илми*) и традиционное (*шар'и*). Последнее может быть достигнуто либо в грядущем, либо в этом мире. Единение второго типа обретается тремя путями: либо через благочестие (*салах*), либо через святость (*вилайа*), либо через пророчество (*нубувва*)» (См.: P. Fenton. *Some Judeo-Arabic Fragments*, p. 57, note 42).

Путь, который ведет к единению с Богом, — это не познание внешнего мира и его законов, а внутреннее одиночество и духовное совершенствование, механизм которого известен только посвященным.

Также исламские суфии практикуют уединение в темных местах, где пребывают в изоляции до тех пор, пока чувствительная часть души не атрофируется до такой степени, что они даже не видят света. Однако для этого нужен сильный внутренний свет, которым будет занята душа, — и тогда внешняя тьма не сможет причинять ей страдания…

Так вот, этот путь — последний из возвышенных путей, вплотную примыкающий к единению [с Богом], ибо предполагаемое им внешнее уединение есть странствие и внутреннее уединение в начале своем есть странствие, а в конце — единение, «*и имеются примеры их всех*».

Примечание. Эти возвышенные пути связаны между собой, как, например, смирение связано с мягкостью, милосердие — со щедростью, воздержанность — с аскетизмом и т. д. Путь же, ведущий к единению, состоит в том, чтобы проследовать по всем этим путям, и пройти каждый путь полностью, и дойти до конца — или пройти большую часть его и приблизиться к концу…

> Второе примечание. Среди путей есть определенный порядок, и некоторые из них по порядку предшествуют другим...
>
> Третье примечание. Ты должен знать и понимать следующее: наилучший путь, который ведет к истинному единению [с Богом], как правило предполагает в качестве необходимого условия то, что идти по нему следует под руководством человека, который уже достиг единения [с Богом].
>
> (Араб. текст с параллельным англ. пер. см.: S. Rosenblatt *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, II, p. 419–420)

Авраам бен Моше и его отец различались между собой и в том смысле, что их вдохновляли разные традиции — об этом свидетельствуют имена авторов, которых они цитируют. Так, в «Путеводителе растерянных» Маймонид ссылается только на греческих и арабских авторов (если не считать упоминания «одного из гаонов», скорее всего Саадии, чьи идеи он отвергает). Авраам бен Моше, напротив, ссылается только на еврейских авторов — за исключением одного случая, когда он упоминает Галена.

Хотя в своих ответах на вопросы, связанные с раввинистическим законом, сын Маймонида всегда являет собой образец точности и краткости, в его пространном пиетистском сочинении часто встречаются повторы и отклонения от темы. Г.Д. Кохен видит в этом продуманную литературную стратегию. Ведь эта работа адресовалась всем верующим, а не только интеллектуальной элите. Возможно, Авраам бен Моше верил, что приближается День Мессии и что еврейский народ должен очиститься и сделать свое поведение совершенным, прежде чем наступит День Спасения. Кохен отмечает, что в «Йеменском послании» Маймонид ссылался на семейное предание, согласно которому дар пророчества должен был вернуться к евреям между 1210 и 1216 гг. Возможно, Авраам бен Моше, как глава египетской общины, считал своим долгом наставлять народ в благочестии, которое ведет к пророчеству.

Один из сыновей Авраама бен Моше, Овадия, продолжил дело отца, как показывает его сочинение *Ал-макала ал-хаудиййа* («Трактат о Водоеме»), недавно переведенное и опубликованное П. Фентоном. Возможно, именно из-за участия семьи Маймонида в пиетистском движении самому Маймониду приписывали короткий трактат из двух глав, написанный по-арабски и переведенный на иврит под заголовком *Праким бе-хацлаха* («Главы о достижении совершенства»). В нем чувствуется влияние *Quaestiones de anima* («Трактата о душе») и цитируется Ибн Туфейль (испано-арабский философ двенадцатого века, автор известного философского романа *Хайй ибн Йакзан*)

Похоже, что из пиетистских сочинений только одно маленькое исследование было переведено на иврит, но и оно не оказало заметного влияния на еврейскую мысль. Это движение фактически не выходило за пределы арабского мира.

Другое сочинение, *неизвестного автора,* сохранилось только в арабской версии. Оно, кажется, было написано после четырнадцатого века (опубликовал его Ф. Розенталь). Автор этого сочинения, как делали до него Бахья и Авраам бен Моше, ассоциирует различные стадии восхождения к Богу с древним изречением, которое известно в нескольких вариантах.

> Человек не должен днем погружаться в такие мысли, которые ночью могут привести [его] к нечистоте. Поэтому рабби Пинхас бен Яир говорил: «Приобретение знаний ведет к точности, точность ведет к усердию, усердие ведет к чистоплотности, чистоплотность ведет к самоограничению, самоограничение ведет к чистоте, чистота ведет к благочестию, благочестие ведет к кротости, кротость ведет к боязни греха, боязнь греха ведет к святости, святость ведет к [одержимости] Святым Духом, [одержимость] Святым Духом ведет к жизни вечной [букв.: к воскресению души]».
>
> (Мишна, *Сота* 9:15 и *Авода Зара* 20б)

В исламских странах не будет других еврейских философов вплоть до пятнадцатого века, когда они появятся в Йемене. Истинных наследников Маймонида можно обнаружить лишь в христианском мире Запада, где целый класс еврейского общества исповедовал «философскую веру».

## Прованс

«Путеводитель растерянных», переведенный на иврит, стал подлинным откровением для образованных евреев Прованса. Внезапно все библейские пассажи, которые, как казалось, противоречили разуму, обрели ясность и рациональный смысл. Это открытие произвело потрясающий эффект. Ранее Маймонида знали как выдающегося представителя раввинистической науки, духовного лидера еврейства, но теперь, после появления «Путеводителя растерянных», в нем увидели зрелого философа, который распространяет истинную науку, науку Аристотеля, и доказывает, что подлинный иудаизм есть религия, благоприятствующая развитию этой науки. На протяжении всего лишь одного поколения философия Маймонида

превратилась в доктрину, которую исповедовала значительная часть образованных людей.

Социальное положение евреев в Провансе и Каталонии замечательным образом способствовало этому расцвету философии. В Испании одиннадцатого–двенадцатого веков философы обычно принадлежали к аристократическим кругам: только богатые семьи могли обеспечить своим детям условия для длительного обучения, без которого невозможно овладеть науками. В Провансе и Каталонии двенадцатого–тринадцатого веков евреи, как и другие жители, достигли высокого уровня материального благосостояния, что является необходимым условием расцвета культуры, а возрождение городской жизни создало среду для обмена идеями в процессе разработки философской мысли.

Эти три фактора — существование городов, материальное благосостояние и отсутствие напряжения в социальных отношениях между различными религиозными общинами — привели к росту среднего класса, представители которого, как правило, имели научное и философское образование.

Прежде философы оставались элитарной прослойкой и, каково бы ни было их значение в истории идей, составляли лишь крошечную часть общины верующих. Однако около 1200 г. ситуация радикально изменилась, особенно в Провансе. Теперь философов в еврейской общине не только было много, но они пользовались большим влиянием. Философия перестала быть знанием, которое передается от учителя к ученику; теперь даже публичные проповеди порой посвящались философским темам: столкнувшись с открытым недовольством отдельных верующих, Яаков Анатоли был вынужден прервать серию философских проповедей, которые читал по субботам в синагоге, но сам факт, что он начал их читать, с одобрения некоторых членов общины, убедительно свидетельствует об открытом характере тогдашней философской деятельности.

На протяжении двенадцатого века и христиане, и провансальские евреи, жившие в христианском окружении, постепенно открывали для себя научные сочинения, которые попадали к ним через Испанию и Южную Италию. Но если испанские евреи свободно читали и писали по-арабски, то евреи Прованса, как правило, не знали этого языка. Миссию распространения наук среди этих евреев, живших в христианской среде, взяли на себя переводчики испанского происхождения, прежде всего семья Тиббонидов. Почти все авторы, о которых я буду говорить в данном разделе, прекрасно владели арабским, их переводы, как и оригинальные произведения, которые они писали

на иврите, предназначались для этой образованной аудитории, наличие коей и придало философии новое, «социологическое» измерение.

Первым из таких переводчиков был *Иехуда бен Шауль ибн Тиббон*. Ему, как и Маймониду, пришлось покинуть Испанию после вторжения Альмохадов; он поселился в Люнеле* около 1150 г. Первым сочинением, которое он перевел (в 1161 г.), была «Книга наставлений об обязанностях сердец» Ибн Пакуды; затем последовали *Кузари* Иехуды Галеви, «Книга верований и мнений» Саадии, трактат «Улучшение моральных качеств» Ибн Габироля и два грамматических трактата. Все упомянутые работы принадлежали еврейским авторам, и переводы были выполнены по заказу членов люнельской общины. В этой связи уместно вспомнить, что послание Маймонида об астрологии («Послание к мудрецам Южной Франции») было написано в ответ на вопрос, который прислали евреи Прованса и Южной Франции.

Несколько поколений семьи Тиббонидов, их родственники и другие, более поздние провансальские и итальянские переводчики продолжали это начинание и сделали доступным для евреев почти весь корпус греческих научных сочинений, которые были известны в арабском мире благодаря усилиям прекрасных переводчиков, работавших в девятом — одиннадцатом веках. Греческая наука получила дальнейшее развитие в мусульманских научных и философских трудах, которые тоже были переведены на иврит — примерно в то же время, когда и христианский мир, в свою очередь, познакомился с этим наследством. Еврейские философские работы базируются главным образом на этой греко-арабской философии; в них постоянно цитируются Аристотель и Платон, комментаторы последних Александр Афродисийский и Фемистий, ал-Фараби, Авиценна, Ибн Баджа и — особенно часто — Аверроэс, который оказал наиболее сильное влияние на формирование еврейской мысли.

Сочинения Маймонида изучались последующими поколениями в переводах Шмуэля ибн Тиббона. Это, между прочим, привело к тому, что автору «Путеводителя растерянных» очень часто приписывали идею о возможности соединения с Активным Интеллектом еще в земном мире, которую сам Маймонид однозначно отрицал (может быть, допуская ее только в отношении Моисея). Переведя «Путеводитель растерянных» и «Послание о воскресении из мертвых», Ибн Тиббон затем составил «Словарь необычных слов, встречающихся в „Путеводителе“». В результате не только была унифицирована

* Город на юге Франции (деп. Эро), в средние века входил в провинцию Лангедок. С середины XII в. до 1319 г. здесь существовала одна из крупнейших во Франции иудейских общин, центр духовной жизни евреев юга Франции.

еврейская научная терминология, но и установлены значения основных понятий традиционной философии. В Провансе и в Италии в тринадцатом веке существовала подлинная «философская школа», основанная на «Путеводителе растерянных» и трудах признанного переводчика и комментатора этого произведения Шмуэля ибн Тиббона; она создавала контекст для работы Яакова Анатоли (зятя Шмуэля ибн Тиббона), Моше бен Шмуэля (сына Шмуэля ибн Тиббона), Моше бен Шломо из Салерно (автора итало-еврейского философского словаря), Зрахии Грациана и Хиллеля бен Шмуэля из Вероны.

Провансальские философы широко использовали, помимо работ Маймонида и Аверроэса, библейские комментарии Авраама ибн Эзры. Неоплатонические и астрологические идеи, которые они усваивали через посредство Ибн Эзры, привели к смягчению и гуманизации философской системы, сложившейся под влиянием Аверроэса. В тринадцатом веке астрология получила в Провансе всеобщее признание, хотя еще не имела того значения, которое ей предстояло приобрести в более поздний период.

Об отношениях между еврейскими философами и их христианскими коллегами трудно сказать что-то определенное. В исламских странах все дети, будь то мусульмане, иудеи или христиане, обучались на арабском языке, который был языком повседневного общения и школьного образования. Хотя, разумеется, учебные заведения различались в зависимости от религиозной принадлежности учителей и учеников, арабская культура (может быть, за исключением права, но даже в этой сфере не существовало абсолютных разграничений) оставалась общей для всех. В христианском мире ситуация была иной: там разговорные языки — провансальский, кастильский, арагонский, итальянский — лишь в исключительных случаях использовались для обучения. Научные труды писались на латыни, а латынь преподавали в христианских религиозных школах и университетах, куда евреев не принимали. Евреи могли изучать латынь лишь частным образом. Скорее всего, это не представляло для них никаких затруднений: ведь они с детства говорили на одном из романских языков, а значит, средневековая латынь была для них вполне доступна, выучить же латинский алфавит не составляло большого труда. Кроме того, ученые из двух религиозных общин, несомненно, устраивали устные дискуссии, которые порой принимали полемический характер.

Интеллектуальная атмосфера более или менее благоприятствовала сотрудничеству между учеными разных вероисповеданий; в Италии социальный климат всегда отличался терпимостью к инакомыслящим, и там едва ли существовали барьеры между приверженцами

различных конфессий. Часто вокруг той или иной выдающейся личности собирались кружки ученых, которые сообща искали пути к новым знаниям вне зависимости от религиозных различий. Самый яркий пример такого рода — итальянский двор Фридриха II, императора и правителя Сицилийского королевства, в период между 1225 и 1250 гг. Фридрих с удовольствием окружал себя учеными людьми любых наций и вероисповеданий, и у меня еще будет случай поговорить о двух из них — Яакове Анатоли (и о его друге Михаиле Скоте) и Иехуде ха-Кохене. В Толедо, в 1252–1256 гг., Альфонс X, инициатор создания «Альфонсовых таблиц»*, прибегал к услугам нескольких иудейских ученых, переводчиков с арабского на испанский, таких, как «Авраам», Ицхак ибн Саид и Иехуда бен Моше. Карл Анжуйский, около 1279 г., как кажется, заказал единственный известный нам портрет средневекового еврейского ученого (Paris, Bibl. Nat. MS lat. 6912) — портрет своего переводчика Фараджа бен Салима (Моше бен Шалема**). Другой пример — Роберт Анжуйский из Неаполя, который в начале четырнадцатого века принял к себе на службу Калонимуса бен Калонимуса и Шемарию с Крита. В Монпелье, а потом в Барселоне, около 1300 г., группа иудейских и христианских ученых развернула активную совместную деятельность. Арманго Блазий перевел на латынь работы Яакова бен Махира ибн Тиббона по астрономии (ему помогал сам автор), а Эстори ха-Пархи, родственник Яакова бен Махира, перевел на иврит медицинское сочинение Арманго Блазия. Когда Арно де Вилланова, близкий родственник Блазия и тоже знаменитый врач, преподававший в Университете Монпелье, написал свой «Трактат о здравоохранении», эта работа была немедленно переведена на иврит.

Зная это, можно понять, чтó имел в виду Яаков бен Махир, когда в период споров о философских исследованиях писал Шломо бен Адрету:

> Если и есть в книгах греков слова, близкие к тому, что говорят отступники, то мы взяли из этих книг лучшее, что в них есть... Да и в глазах народов наше знание этих книг — наша мудрость и понимание. Пусть же не скажут они, что нет в нас разумения и мудрости. И нам стоило бы перенять у народов наилучшие из их обычаев. Ведь они перевели философские книги на свои языки, хотя в них содержится нечто противоречащее их религии и вере. И что же — какой-то из этих народов отступил из-за этого от своего Бога? Разве ослабла их вера?..
>
> (*Минхат кенаот.* Пресбург, 1838, с. 85)

---

* Астрономические таблицы, составленные по приказу короля в академии Толедо, в которых были учтены наблюдения арабских ученых.

** См.: Библиография, с. 640.

Письмо датируется началом четырнадцатого века. А в тринадцатом веке научные, то есть аристотелианские, сочинения попадали к еврейским ученым непосредственно от арабов, а не в латинских переводах, и еврейские философы сознавали, что имеющиеся у них тексты этих произведений близки к оригиналам.

Тем не менее в самом начале тринадцатого века Шмуэль ибн Тиббон уже писал: «Я видел, что истинные науки распространены в странах, где я живу [то есть в христианских странах] гораздо, гораздо больше, нежели в мусульманских странах» (*Маамар йиккаву ха-майим*, с. 175). По мнению И. Сермонеты, Шмуэль ибн Тиббон строил введения к своим работам по модели, традиционной для латиноязычной литературы: *accessus ad auctores**.

И все же еврейские ученые знали латынь не очень хорошо, как показывает предисловие Моше ибн Тиббона к его переводу трактата ал-Геззара *Viaticum*:

> Вовсе не потому, что считаю себя экспертом в этих двух языках [арабском и иврите], и не затем, чтобы умалить заслуги переводчика, работавшего прежде меня, решился я перевести сию превосходную книгу ал-Геззара, а просто по той причине, что увидел: латинский переводчик [Константин Африканский] в некоторых случаях кое-что добавлял к ней, а в других сокращал ее текст, как ему казалось нужным. Еще меньше претензий я имею к человеку, который переводил [книгу] с латыни на иврит; однако, поскольку он сохранил латинские названия болезней и лекарств, его перевод бесполезен для тех, кто не знаком с техническими терминами латинского языка.
>
> (Оксфорд, Бодлеанская библиотека, MS Poc. 353, Cat. Neubauer 2111, fol. 1r)

Создается впечатление, что до середины тринадцатого века евреи — за исключением, может быть, Шмуэля ибн Тиббона и Яакова Анатоли — почти не пользовались христианскими текстами; они полагали, что латинский аристотелизм пока находится в стадии формирования; он еще не заявил о себе как о направлении, не зависимом от своих источников и разрабатывающем оригинальные идеи. Со второй половины тринадцатого века еврейские философы Прованса начинают интересоваться христианской мыслью и ее проблематикой. Тем не менее в Провансе на протяжении тринадцатого века две философии, еврейская и христианская, хотя и следуют параллельными путями, редко контактируют друг с другом.

---

* Приближение к сочинителю (*лат.*).

Помимо задачи расширения научных знаний еврейские философы возложили на себя еще одну миссию: дать философское объяснение традиционных текстов, то есть продолжить дело, начатое Маймонидом в «Путеводителе растерянных». Эта философская экзегеза Библии укрепила убеждение евреев в том, что философия, ведущая к спасению, является глубинным смыслом как Божественного откровения, так и раввинистической традиции. Философия по происхождению своему является еврейской; греки просто сохранили и возродили в обличье литературного текста то наследие, которое сами евреи потеряли в эпоху гонений. Закон (Тора) божественен, ибо, в отличие от человеческих законов, которые только регулируют политические отношения, он пробуждает внимание человека, наделенного разумом, и обращает его на путь философии. В тринадцатом веке философы объясняли не только Библию, но и талмудические *агадот.* Похоже, здесь сыграла важную роль полемика с христианами, которая заставила евреев осознать необходимость «реабилитации» агадических текстов.

Давайте вспомним, что оба Талмуда, Вавилонский и Иерусалимский, представляют собой комментарии к Мишне, то есть описание дискуссий, в основном галахического характера, по поводу соблюдения предписаний Письменного и Устного Закона. Правовые разделы Талмуда (Галаха) дополняются другими материалами (Агада), не имеющими характера религиозно-юридической регламентации; в Вавилонском Талмуде такие материалы занимают гораздо больше места, чем в Иерусалимском. Агада состоит из исторических повествований, мудрых изречений, популярных сентенций, астрологических наблюдений, фольклорных материалов, рассказов о чудесах и пр. Мудрецы Талмуда давали полную волю своему воображению, и агадические истории часто противоречат тому, что в средние века считали «здравым смыслом» и «мудростью». Помимо талмудических *агадот* к традиционным текстам относят и *мидрашим*, древние толкования библейских стихов. Грубый антропоморфизм некоторых пассажей из мидрашей было особенно трудно согласовать с философскими взглядами. Его критиковали караимы и мусульмане, а Саадия Гаон написал комментарий на «Книгу творения», в котором, среди прочего, хотел показать, что это произведение не следует понимать в буквальном смысле. Маймонид в «Путеводителе растерянных» попытался продемонстрировать, что некоторые *агадот* содержат в себе философский смысл, который мудрецы Талмуда намеренно замаскировали, ибо не желали прямо излагать истины, не доступные для понимания народа, на основании коих люди невежественные могли бы сделать опасные для общества выводы. По его мнению, мудрецы Талмуда были философами

и вели себя так, как подобает философам: они открывали истину только тем, кто достоин такого знания. Маймонид первым выразил намерение дать систематическое объяснение (с соблюдением всех необходимых мер предосторожности) талмудической агады; это великое начинание, от которого сам он вскоре отказался, получило продолжение в Провансе, в тринадцатом веке.

Еврейские ученые Прованса посвятили себя двум родам деятельности: развитию наук и объяснению традиционных текстов; первым в ряду этих ученых, работавшим в самом начале тринадцатого века, был Шмуэль ибн Тиббон.

## Шмуэль бен Иехуда ибн Тиббон

Шмуэль, возможно, родился в Люнеле и жил там; но он также жил в Арле, Марселе, Толедо, Барселоне и, кажется, провел короткое время в Александрии. Год его рождения не известен, умер же он около 1232 г.

В юности он не оправдывал надежд своего отца, который находил, что Шмуэль не проявляет достаточного интереса к учебе, и написал для сына завещание-поучение.

Шмуэль переводил только с арабского. Первым почти наверняка был перевод работы Галена *Ars Parva* и арабского комментария к ней, завершенный в 1199 г.; затем последовал трактат Аристотеля «Метеорологика» — с примечаниями, которые, скорее всего, были написаны на основе комментариев Александра Афродисийского. После этого Шмуэль, по некоторым данным, перевел «Роман об Александре», тоже с арабского языка. Это произведение, основанное на греческих текстах и в средние века переведенное на все языки, на иврит переводилось по меньшей мере четыре раза.

Из работ Маймонида он перевел «Путеводитель растерянных» (в 1204 г.), «Послание о воскресении из мертвых» и носящие философский характер введения к отдельным трактатам из «Комментария к Мишне». В 1213 г. Шмуэль составил «Словарь необычных слов, встречающихся в „Путеводителе“»; он заканчивал эту работу на борту корабля, возвращаясь из Александрии, «в виду Карфагена», то есть на расстоянии полутора дней пути от Туниса. Как я уже говорила, его переводы и «Словарь» создали фундамент для общепринятого толкования Маймонида. Переписка Шмуэля с Учителем, уважение и привязанность к нему, которые ощущаются в ответах Маймонида, обеспечили ему статус признанного толкователя работ философа и его главного последователя, на которого ссылались все последующие интерпретаторы.

Собственные сочинения Шмуэля можно рассматривать как комментарии к двусмысленным или трудным местам произведений Маймонида.

Помимо разбросанных в разных рукописях аллегорических толкований некоторых библейских стихов, сохранились следующие работы Шмуэля: *Перуш Кохелет* («Комментарий к Екклесиасту»), до сих пор не опубликованный*; *Маамар йиккаву ха-майим* (Трактат «Да соберется вода...» и «Послание о провидении», адресованное Маймониду. Трактат «Да соберется вода...») был написан главным образом для того, чтобы решить одну физическую проблему. Согласно аристотелианской науке, четыре первоэлемента должны занимать естественные для них положения: в самом низу располагается земля, затем следуют вода, воздух и огонь. Однако в Книге Бытия Бог говорит: «...да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша» [Быт. 1:9]; в результате естественный порядок расположения первоэлементов нарушается, ибо земля теперь входит в соприкосновение с воздухом. Посредством какой силы и каким образом естественный порядок вещей был преобразован так, что оказался пригодным для жизни человека? И почему Бог изменил естественный порядок, который Сам же ранее создал? По мнению философов или, по крайней мере, некоторых из них, эта проблема — мнимая. Расположение первоэлементов всегда было таким, каким мы знаем его сейчас: земля всегда контактировала с воздухом, а вода существовала в форме облаков, потому что именно такое расположение четырех первоэлементов и их трансформации друг в друга являются необходимыми условиями жизни растений, животных и людей. Для этих философов здесь нет никакой проблемы, ибо вера в то, что все непременно должно иметь начало, не основана ни на чем, кроме воображения. Шмуэль ибн Тиббон сравнивает эту позицию с позицией мудрецов Талмуда, которые запрещают задавать вопросы относительно начала и конца мира**.

Для Шмуэля нет никакого сомнения в том, что мир не был создан во времени и *ex nihilo*, и если Моисей не говорит об этом прямо, то лишь потому, что Тора предназначается для простых людей, ее цель — дать политический закон, а не просветить мудрых и пробудить их разум. Разумеется, истина в той или иной форме содержится в Торе, спрятана в ней, однако Моисей намеренно предлагал людям невежественным понятия, которые были доступны для их понимания в тот конкретный момент истории, и понятия эти не совсем совпадают с истиной.

---

* См. недавно опубликованную диссертацию: O. Fraisse, *Moses Ibn Tibbon's Hohelied-Kommentar*. Ph. D. Frei Universität, Berlin, 2000.

** См.: Мишна, *Хагига* 2:1.

В отличие от Маймонида, Шмуэль ибн Тиббон настаивает на необходимости объяснения философских аллюзий Торы, ибо мало кто из евреев их понимает, и в результате иудеи знают истинные науки хуже, чем христиане и мусульмане. Для Шмуэля совершенно очевидно, что опасности, связанные с объяснением этих тайн, в его эпоху имеют меньшее значение, чем необходимость открыть перед еврейскими учеными путь к знанию. Это знание, запретное для иудеев со времен пророков и мудрецов, фактически стало прерогативой других народов, которые всегда смеялись над невежеством евреев и утверждали, будто последние утратили дух пророческих речений и у них осталось одно невежество.

Раскрытие людьми все новых истин — еще одна причина, по которой следует ясно излагать философские учения. Именно прогрессивным движением человечества ко все более совершенному знанию объясняется тот факт, что Давид и Соломон говорили об устройстве мира более подробно, чем Моисей. Разумеется, Моисей знал это устройство так же хорошо, как они; однако люди, для которых предназначалась Тора, еще не имели представления о нематериальном Боге, и, значит, Моисей не мог упоминать никаких существ, пребывающих выше неба и звезд. Поэтому в Книге Бытия ничего не говорится об отдельных интеллектах, которые являются необходимыми посредниками между совершенно нематериальным Богом и материальными сферами. С другой стороны, четыре последних стиха псалма 103*, а также два агадических пассажа** описывают мир ангелов и тем самым дополняют Моисееву Книгу Бытия.

После долгих рассуждений, посредством которых он хочет доказать, что отраженные в Агаде мнения разных мудрецов более или менее совпадают по фундаментальным вопросам, Шмуэль ибн Тиббон спрашивает себя, в чем, собственно, заключается разница между точками зрения философов и раввинов. Те и другие признают, что отдельные интеллекты предшествуют миру как его причина, однако философы полагают, что интеллекты существуют вечно, как и Сам Бог, и что Вселенная, порождаемая этими интеллектами, тоже существует вечно. Раввины же, которые представляют религиозную традицию, утверждают, что сотворение подлунного мира имело место во времени и что отдельные интеллекты и материя появились прежде возникновения мира четырех первоэлементов.

Эту материю, существовавшую до сотворения мира, Шмуэль ибн Тиббон считает вечной, как показывает его ссылка на Авраама ибн Эзру. Что же касается мира интеллектов, который тоже вечен,

* В Синод. 102.

** *Берешит рабба* 1:3 и *Пиркей де-р. Элиэзер* 4.

то он получает свое существование от Бога. Итак, все исходит от Бога, истинной причины небесного и подлунного миров, которые Он «сотворил» из вечной материи с помощью отдельных интеллектов. Но что же означает для нашего автора слово «сотворение»?

По его мнению, третий стих Книги Бытия, в котором упоминается свет, подразумевает стадию творения, предшествовавшую той, что описывается в первых двух стихах, где речь идет о небе и земле. Еще до акта творения, до того, как Бог сказал: «...да будет свет», небеса уже существовали в том виде, в каком мы их знаем, и они не претерпели никаких изменений в ходе акта творения. Однако подлунный мир, то есть четыре первоэлемента, пребывали в их «естественном» порядке (*тоху ва-Воху**) до того момента, когда Бог преобразовал их, разместил в их нынешнем порядке, «сотворил». Свет, то есть мир Интеллектов, существовал вечно. «Сотворение мира», в таком случае, заключалось в том, что свет (или, точнее, Божественная эманация, распространяющаяся через посредство Интеллектов) усилился, в соответствии с Божественной Премудростью, и, следовательно, сферы тоже «усилили» свой свет, принадлежащий земному миру, в результате чего отношения между первоэлементами изменились и на земле возникла жизнь, которая продолжается до сих пор.

Воздействие света, проникавшего в первичный хаос, привело к появлению гор и низин (в которых собиралась вода). Это воздействие звезд на первоэлементы продолжается с тех пор и до сего дня — именно благодаря ему воды удерживаются в морях и океанах, земля поднимается над водами, а жизнь всех живых существ постоянно возобновляется; таким образом, имеет место постоянное сотворение мира: в том смысле, что эманация Бога, распространяющаяся через посредство Интеллектов и сфер, продолжает оставаться причиной жизни на земле.

Тем не менее факт остается фактом: «что-то» все-таки изменилось — даже если в Самом Боге не произошло никакой перемены — в тот миг, когда, по повелению Бога, свет усилился. Совершенно очевидно, что эта очень сложная концепция, которую Шмуэль ибн Тиббон заимствовал у Авиценны, не могла удовлетворить философов, ибо с необходимостью предполагала какое-то изменение в Боге — либо в Его Премудрости, либо в Его эманации. Столь же очевидно, что сторонники идеи сотворения мира *ex nihilo* тем более не были удовлетворены; может быть, и сам Ибн Тиббон не считал предложенное им решение безупречным.

В главе шестой Шмуэль ибн Тиббон анализирует пророческие видения. По его мнению, видение, описанное в Книге Исаии (6:1–4),

---

* См.: Быт. 1:2.

изображает весь сотворенный мир; каждое слово представляет одного из существ небесного и земного миров или объясняет воздействия этих существ друг на друга. Слова «Господь, сидящий на престоле» характеризуют Божественное существование, которое абсолютно незыблемо и не зависит ни от какого другого. «Престол» есть мир сфер, указывающий нам на существование отделенных интеллектов: ибо сферы, будучи ограниченными в своей материальности, сами по себе не могут обладать свойством вечного движения; движение сообщается им отделенными интеллектами, которые в силу своей нематериальности вечны, и эти нематериальные и вечные существа доказывают существование Бога. Здесь Ибн Тиббон излагает, в иной форме, Аристотелево доказательство существования Бога — доказательство, исходящее из необходимости наличия Перводвигателя.

Следуя раввинистической традиции, Шмуэль ибн Тиббон далее утверждает, что видéния из шестой главы Книги Исаии и из первой главы Книги Иезекииля описывают одни и те же небесные и земные существа, только с разных точек зрения: Исаия излагал свое видéние, начиная с описания высшей точки, исходя из конечной стадии человеческого совершенства, тогда как в видéнии Иезекииля так же, как и в видéнии Иакова, описание начинается с нашего мира и потом ступень за ступенью восходит к небесам. Исаия, так же как Иезекииль и Иаков, хотел показать, каким образом человек, пребывающий в ловушке этого мира, может, путем приобретения знания о Божьем творении, подняться к Богу — но три пророка размещали существ, в совокупности составляющих творение, в разном порядке. Лестница восхождения, на которой находят свое место все люди, пророки и философы, состоит из ряда ступеней, однако путь интеллектуального развития, ведущий человека к Богу, всегда начинается с земного мира. В этом смысле между пророком и философом нет различий: оба познают Бога через его творения и оба поднимаются вверх по лестнице Иакова, по ступеням знания, по древу жизни; разница между ними заключается в другом: пророки играют политическую роль, тогда как философам она не свойственна. В этом рассуждении опять-таки ощущается влияние Аверроэса, а также Маймонида.

Еще одна проблема, которая всерьез занимала Шмуэля ибн Тиббона и которую он подробно рассматривает в трактате «Да соберется вода...», — это проблема провидения. Она привлекла его внимание, когда он переводил третью часть «Путеводителя растерянных», где в главах 17 и 18 дается определение провидения, с которым Шмуэль ибн Тиббон был полностью согласен; однако глава 51, как кажется, противоречит двум вышеупомянутым главам; и нашего автора

заинтересовала даже не столько сама проблема, сколько это противоречие в тексте. Шмуэль ибн Тиббон написал об этом Маймониду, видимо, в 1199 г. (дата письма с точностью не установлена). Письмо, вероятно, было доставлено по адресу уже после смерти Маймонида, ибо нам ничего не известно об ответном письме, и Шмуэль, очевидно, его не получил.

Согласно Шмуэлю ибн Тиббону (который в данном случае разделяет точку зрения Маймонида, изложенную в главах 17 и 18 третьей части «Путеводителя растерянных»), Божественное провидение действует двумя различными способами.

Общее провидение распространяется на всех живых существ; оно оказывает влияние на виды, а не на индивидов и идентично Божественной эманации, дающей существование всем вещам. Оно представляет собой совокупность законов подлунного мира, которые регулируются движениями звезд и необходимы, поскольку управляют естественными вещами, то есть телами. Это естественное провидение связано с миром возникновения и уничтожения; следовательно, оно — «воображаемое» провидение, воздействующее лишь на такую «ничтожность», как тело. Сам человек отчасти является телом, а отчасти — душой; пока его душа не очистится от всех следов материи, пока его интеллектуальная способность не перейдет от потенциальности к актуальности, на него не распространяется истинное провидение — то, которое связано с интеллектом и которое истинно потому, что причастно вечности. Между первым и вторым провидениями имеется существенная разница: оба они необходимы, но второе — в большей степени, чем первое, ибо оно относится к самой сути души.

Можно предположить, что, помимо этих двух видов провидения, которые оба естественны, но действуют на разных уровнях бытия, существует еще третье, чудесное провидение. Именно о нем Маймонид говорит в 51 главе третьей части «Путеводителя растерянных» и его имеет в виду, когда описывает защищенность мудрецов от всех «телесных недугов, как общего характера, так и таких, что поражают какую-то отдельную часть [организма]; так что с ними [мудрецами] не случается никаких плохих вещей — ни таких, которые обусловлены естественными причинами, ни таких, что являются следствием людских козней».

Однако, говорит Шмуэль ибн Тиббон, если Бог может изменить законы природы ради мудреца, достигшего уровня Активного Интеллекта, чтобы спасти тело или имущество этого мудреца от порчи, которая заложена в самой природе материальных вещей, значит, законов природы вообще не существует. А кроме того, чтó есть тело

и чтó есть материальное имущество, чтобы Бог снисходил до них, желал бы их сохранить? Те, кто верит в такого рода провидение, занимают религиозную, а не философскую позицию. Поэтому Шмуэль ибн Тиббон приходит к выводу, что Маймонид написал 51-ю главу третьей книги «Путеводителя растерянных» лишь для того, чтобы удовлетворить простых людей, чтобы они не усомнились в истинности существования провидения.

Три книги, приписываемые Соломону, — Екклесиаст, Притчи и Песнь Песней, — играют особую роль в библейской экзегезе Ибн Тиббона. Во вступлении к своему «Комментарию на Екклесиаст» он упоминает о том, что написал Маймониду письмо с просьбой дать толкование трем книгам Соломона. Письмо, по-видимому, пришло по адресу уже после смерти Маймонида, и задачу осуществления этого проекта взяли на себя представители семейства Тиббонидов.

Эти три книги, очевидно, поддаются философскому истолкованию и дополняют друг друга; согласно Шмуэлю ибн Тиббону, в них рассматривается проблема соединения человеческой души и Активного Интеллекта.

Соломон написал Екклесиаст в соответствии со взглядами философов и законами доказательной науки, а не в соответствии с общепринятыми положениями веры. В силу этого в книге можно обнаружить взаимопротиворечащие высказывания относительно существования души после смерти тела и ее соединения с Активным Интеллектом. Шмуэль ибн Тиббон дополнил свой «Комментарий» переводами трех коротких трактатов Аверроэса, посвященных проблеме материального интеллекта. Он считал, что в Притчах идет речь о материи, и эта книга показывает, что знание этики позволяет человеку обрести «хорошую» материю, которая не будет тревожить его интеллект излишними желаниями. Что касается Песни Песней, то она прославляет союз человеческого интеллекта с его возлюбленным, Активным Интеллектом. Книга Притч была более подробно прокомментирована Яаковом Анатоли, зятем Шмуэля ибн Тиббона, а Песнь Песней — сыном Шмуэля, Моше.

Из других ученых эрудитов, тесно связанных с семейством Тиббонидов, следует упомянуть Давида Кимхи.

*Давид бен Иосеф Кимхи* (1160? – 1235?) представляет тип среднего провансальского философа. Однако вместе с тем он был замечательным экзегетом. Отец Давида, Иосеф Кимхи — известный грамматик, экзегет, переводчик и полемист, — эмигрировал в Нарбонн из Испании в период альмохадских гонений. Его сын, помимо работ

по грамматике, писал библейские комментарии (на Книгу Бытия, Книги Пророков, Псалтирь, Книги Паралипоменон), которые пользовались почти такой же известностью, как комментарии Раши и Авраама ибн Эзры. Написанные очень ясным и доступным языком, толкования Кимхи, как правило, совмещают философское и гомилетическое объяснения текста, причем выявляемые в том и другом случаях смыслы не совпадают с буквальным. Только два из его комментариев носят чисто философский характер — комментарий на *Маасе Берешит* (начальные главы Книги Бытия) и комментарий на *Маасе Меркава* (первая глава Книги Иезекииля); оба они в большей или меньшей степени представляют собой расширенные версии соответствующих толкований из «Путеводителя растерянных».

Философские интересы Давида Кимхи были более разнообразными, чем может показаться на первый взгляд: так, именно он убедил Авраама ибн Хасдая перевести «Книгу о первоэлементах» Ицхака Исраэли. Но, как бы то ни было, хотя Кимхи иногда цитирует еврейских неоплатоников и Аристотеля, в своем мышлении он остается верным последователем Маймонида и, во многих вопросах, Ибн Эзры.

## Диспут о философских исследованиях

Давид Кимхи не был оригинальным философом, но он сыграл важную роль в диспуте о философских исследованиях, который продолжался на всем протяжении тринадцатого века. Критическая кампания против философии Маймонида, начало которой положил Меир бен Тодрос Абулафия из Толедо примерно в 1202 г., вращалась прежде всего вокруг проблемы воскресения мертвых (которая еще при жизни Маймонида стала предметом дискуссии, начатой по инициативе Шмуэля бен Эли). Меир Абулафия настаивал на следующих положениях:

(1) В Библии и Талмуде идет речь о телесном воскресении.

(2) Это воскресение будет иметь место в грядущем мире, где, следовательно, окажутся и души, и тела.

(3) Воздаяние в грядущем мире получат и тела, и души.

(4) В грядущем мире смерти не будет.

Тот факт, что философия Маймонида представляет реальную опасность для религии, был осознан уже в самом начале тринадцатого века; суть этой опасности прекрасно объяснил Нахманид в своем комментарии на библейский эпизод явления ангелов Аврааму у дубравы Мамре (Быт. 18:16).

В книге *Море невухим* сказано, что эта часть Писания состоит из общего утверждения, за которым следует детальное описание. А именно в Писании сначала говорится, что Вечный являлся Аврааму в пророческих видéниях [Быт. 18:1], а затем объясняется, каким было это видéние: он [Авраам] возвел очи свои [в видéнии] «и вот, три мужа стоят против него» [там же, 18:2], «И [Авраам] сказал: Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими...» [там же, 18:3]. Это рассказ о том, что он сказал в профетическом видéнии одному из них, а именно их главе.

Однако, если в видéнии Аврааму явились только мужи, способные вкушать пищу, то почему в Писании сказано: «И явился ему Господь» [там же, 18:1], если Господь не являлся ему ни в видéнии, ни в мыслях? Такого не найти ни в одном пророчестве. И по его [Маймонида] словам выходит, что Сара не месила тесто, не делала пресные хлебы, и Авраам не готовил теленка, и Сара не рассмеялась внутренне. Все это [якобы] было в видéнии! Потому что если признать, что он прав, то сей сон был бы ложным, как «сон при множестве забот» [Еккл. 5:2], ибо какой смысл показывать ему [Аврааму] все это! И точно так же автор *Море невухим* сказал по поводу стиха «...он боролся с Ним» [Быт. 32:25], что это все было пророческим видéнием. Но если это так, то я не знаю, почему у Иакова, когда он проснулся, оказался поврежденным сустав бедра! И почему Иаков сказал: «...ангела видел я лицем к лицу, а жизнь моя спасена»* [там же, 32:30]? Ведь пророки не боялись, что могут умереть из-за того, что их посещали пророческие видéния. Более того, Иаков видел гораздо более великие и необычные видéния, чем это, ведь он не раз видел в пророческом видéнии даже Высокочтимого Господа [там же, 28:13]. В соответствии со своей точкой зрения, этот автор [Маймонид] должен был бы, чтобы не противоречить самому себе, сказать то же самое и относительно Лота: а именно, что ангелы не приходили к нему в дом и что неправда, будто «Он сделал им угощение и испек пресные хлебы, и они ели» [там же, 19:3]. Это все было видéнием! Но если Лот и был способен возвыситься до профетического видéния, то как могли стать пророками нечистые и грешные жители Содома? Кто рассказал им, что какие-то люди пришли в дом к Лоту? А если все это [действия содомлян] было частью пророческого видéния, тогда получается, что и рассказ, заключенный в стихах «Ангелы начали торопить Лота, говоря: встань, возьми жену твою... один из них сказал: спасай душу свою... в угодность тебе я сделаю...» [там же, 19:15-21], и вообще вся глава описывает лишь видéние, и, значит, Лот вполне мог бы остаться в Содоме! Но автор *Море невухим* полагает, что эти события

* Пер. О.Н. Штейнберга; в синодальном пер.: «...я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя».

> происходили на самом деле, тогда как беседы, которые связаны с ними всеми, имели место в видéнии! Однако такие слова противоречат Писанию. Непозволительно даже слушать их, тем более — в них верить!
>
> (Моше бен Нахман. *Комментарий к Торе*)

Нахманид возражает против философской экзегезы видéний главным образом потому, что она объясняет пророческое видéние как продукт воображения пророка; как мне кажется, его беспокоит совсем не тот факт, что библейское повествование можно интерпретировать в разных смыслах — ведь эти смыслы не являются взаимно исключающими.

Христианская экзегеза выявляла в Библии четыре смысла, и все они считались истинными: исторический, аллегорический, нравственный и анагогический (самый глубинный символический смысл, намекающий на Божественный мир). Каббалисты, в том числе и Нахманид, постоянно и без всяких колебаний обращались к анагогическому смыслу; что касается исторического и нравственного смыслов, то о них идет речь во всех мидрашах, где, впрочем, нередко рассматриваются также аллегорический и анагогический смыслы. Разумеется, еврейские философы никогда не претендовали на то, что только аллегорический смысл Библии является истинным; напротив, они иногда добавляли к упомянутым четырем смыслам пятый — астрологический. Нахманид не критикует методы философов, ибо представление о том, что Библия содержит всю истину и имеет «семьдесят лиц», разделялось всеми евреями. Недопустимым было другое — попытка отбросить буквальный смысл профетических видéний, оставив только философский, то есть толковать события, которые имели место в прошлом и образовали фундамент самой истории еврейского народа, как описания чисто психологического опыта.

Нахманид заходит в своей критике гораздо дальше, чем Меир бен Тодрос Абулафия, однако именно письма Абулафии к Маймониду, а позже к «мудрецам Люнеля» и раввинам Северной Франции, положили начало диспуту, в который оказались втянутыми все общины. Может быть, эта переписка, как и другие критические выступления против Маймонида, так и не вышла бы за рамки ученых споров, которые часто происходили в тот период, если бы не рвение Шломо бен Авраама из Монпелье, известного талмудиста и моралиста. Он стал возражать против толкования *Маасе Берешит* и *Маасе Меркава*, указывая на то, что Талмуд запрещает давать какие-либо объяснения подобным тайнам. Это была прямая атака на Давида Кимхи, чьи библейские комментарии знал каждый иудей. Шломо бен Авраам выступал не только против открытой аллегоризации Библии и Талмуда, но и против науки

в целом — как физики, так и метафизики, — и против самого принципа гармоничного сочетания науки и Откровения. А для некоторых противников Маймонида даже отказ от антроморфизма уже был отходом от традиции. Яаков Анатоли ярко описывает одно из типичных столкновений между философами и антифилософами:

> Из-за этого никчемного мнения со мной, Яаковом сыном Абба Мари, сына Шимона, сына Анатоли (да будет благословенна его память!), случилось то, что один из раввинов моего поколения несколько раз резко нападал на меня за то, что я время от времени понемногу изучал [сочинения] на арабском языке по математической науке под руководством великого мудреца, моего тестя, рабби Шмуэля (да живет его душа вечно!), сына мудреца Иехуды ибн Тиббона, человека праведного (да будет благословенна его память!). Когда дело доходило до того, что мой противник сильно огорчал меня своими словами и давил на меня, я отвечал ему в том же духе, ибо не мог допустить, чтобы он считал, что изучая эту науку я подобен праздному гуляке или игроку в кости.
>
> (*Малмад ха-талмидим*, Предисловие)*

К этому упреку интеллектуального характера добавился и другой, который, как кажется, не был достаточно обоснованным: говорили, будто философы с небрежением относятся к соблюдению заповедей. Никакие конкретные факты не приводились, а обвинения такого рода слишком часто выдвигаются в подобных конфликтах, чтобы их можно было просто принять на веру.

Правда, следует признать, что в некоторых пассажах своих произведений философы того времени действительно заходят чересчур далеко; в качестве примера можно сослаться на нижеследующий отрывок из трактата *Малмад ха-талмидим,* где Анатоли подчеркивает, что интеллектуальный смысл Торы гораздо важнее всех практических заповедей:

> Ибо если кто-то не принял [практические предписания] Торы, но выполняет это [предписание о понимании Божественного Единства] правильно, сие равносильно тому, как если бы он выполнял [все предписания] Торы; ибо вся Тора была дана для того, чтобы подвести человека [к пониманию Божественного Единства]. Поэтому дело обстоит так, как если бы вся Тора заключалась в одном утверждении [«*Анохи*...» — принцип Единства Бога]. Исходя из этого, они [мудрецы Талмуда] и говорили

*Ссылки на это произведение даются по изданию: *Малмад ха-талмидим*. Лик, 1866 (репринт — Иерусалим, 1968).

«Всякий, кто отрицает идолопоклонство, подобен тому, кто утверждает Тору во всей ее целостности»*; иными словами, это [утверждение Единства Бога] является целью всей Торы, и к этой цели ведут все детальные [практические предписания] Торы.

М.Л. Гордон комментирует данное место так: «Анатоли сразу же оговаривает эту позицию. Он тут же отмечает, что ни один из тех, кто достиг понимания теоретических истин — которые он, Анатоли, называет *авот* („принципами“), — не будет отрицать обязательного характера ритуальных предписаний, ибо последние суть *толедот* („необходимые следствия” принципов), благодаря коим и сохраняются эти концепции» (M.L. Gordon. *The Rationalism of Jacob Anatoli*, p. 335).

Но тем не менее такого рода декларация должна была произвести шокирующее впечатление на нефилософов. Шломо бен Авраам послал своего ученика Иону бен Авраама Геронди на север Франции, чтобы тот добился поддержки различных общин по вопросу о наложении *херема*** на «Путеводитель растерянных» и «Книгу знания». *Херем* был наложен, однако сторонники Маймонида опубликовали другое решение, в котором подвергали *херему* противоположную сторону, и послали Давида Кимхи в Арагон и Кастилию, чтобы обеспечить себе поддержку испанских общин, — тогда как противники Маймонида обратились за помощью к Нахманиду. В Провансе и Каталонии имелись как ожесточенные противники Маймонида, так и его верные ученики; в конфликт оказались вовлеченными очень многие общины Северной Франции, Прованса и Испании, и он распространился даже на Египет, где Авраам бен Моше выступил в защиту своего отца. Затем страсти отчасти поутихли в результате обстоятельства, которое было серьезным само по себе и имело еще более серьезные последствия. Какие-то евреи объявили «Путеводитель растерянных» еретическим сочинением, и книга была публично сожжена францисканцами. Давид Кимхи, который был тогда болен и находился в Авиле, был потрясен этим событием и обвинил Шломо бен Авраама в том, что тот несет ответственность за происшедшее (что представляется маловероятным). Однако случившееся было лишь началом серии мрачных событий, связанных с деятельностью инквизиции и сожжениями еврейских книг. В 1240 г., в Париже, после диспута между христианами и иудеями, в котором принимал участие знаменитый Иехиэль бен Иосеф, Талмуд был объявлен ере-

* *Недарим* 25а, *Киддушин* 40а и др.

** *Херем* — отлучение от общины, мера, принимаемая религиозным судом. В данном случае — запрещение книг под угрозой *херема*.

тической книгой и множество его экземпляров сожгли. Между этим событием и *херемом* на книгу Маймонида не существовало прямой связи, однако лидеры еврейских общин признали, что конфликт вокруг философских исследований зашел слишком далеко и что пора положить ему конец. Сторонникам Шломо бен Авраама стало както не по себе при мысли, что они ведут себя так же, как христиане, и некоторые из них отказались от дальнейшей борьбы. Опасность, которую представляло для еврейской общины вмешательство христианской Церкви в ее внутренние дела, была слишком очевидна для всех — как для сторонников, так и для противников философии.

Тем не менее, глубокий антагонизм между философами и антифилософами ощущался на всем протяжении тринадцатого века на полемическом уровне, — а в начале четырнадцатого вновь начал проявляться и в общественной сфере, как мы увидим в дальнейшем, когда поведем речь о Леви бен Аврааме.

Однако такого рода нападки не помешали философам и дальше работать в двух направлениях, которые я уже описывала: заниматься интенсивным изучением и популяризацией наук и интерпретировать в аллегорическом смысле Богооткровенные тексты. Иногда мы встречаем упоминания о диспутах, но эти данные немногочисленны, и создается впечатление, что полемика ни в коей мере не препятствовала развитию философии.

## Яаков бен Абба Мари Анатоли

Анатоли, зять и ученик Шмуэля ибн Тиббона, продолжил работу последнего по переводу и толкованию традиционных текстов. Под руководством своего тестя Анатоли изучил математику и начал делать научные переводы с арабского на иврит работ по логике и астрономии. В 1231 г. он стал врачом при дворе императора Фридриха II Гогенштауфена в Неаполе. Там он познакомился со знаменитым христианским ученым Михаилом Скотом, который занимался переводами с арабского на латынь, и, возможно, сотрудничал с ним при подготовке этих переводов.

Единственное оригинальное произведение Анатоли — *Малмад ха-талмидим* («Стрекало для учеников»), серия философских проповедей, связанных с недельными разделами Торы*. Однако почти каждая

* Пять книг Пятикнижия читаются во время публичных богослужений на всем протяжении литургического года. В еврейской средневековой литературе при цитировании Пятикнижия всегда даются ссылки на название отрывка, который читается в течение недели, так как деление на главы и стихи появилось позднее. — *К.С.*

из этих проповедей начинается со стиха из Книги Притчей и представляет собой скорее комментарий к этому стиху, нежели экзегезу соответствующего данной неделе библейского отрывка. Поэтому можно сказать, что Анатоли продолжил экзегетическое исследование приписываемых Соломону текстов, которое начал Шмуэль ибн Тиббон, написавший комментарий к Екклесиасту, и завершил Моше ибн Тиббон, составивший комментарий к Песни Песней.

Философия Анатоли достаточно нейтральна, и в ней трудно найти оригинальные идеи. Он ограничился рассмотрением моральных концепций Книги Притчей, в которой видел описание борьбы интеллекта с греховным началом и материей, стремящимися привести его к смерти и вечной гибели.

Интересным аспектом биографии Анатоли является то обстоятельство, что он имел доступ к христианской культуре и поддерживал дружеские отношения с Михаилом Скотом. Те выражения, которые Анатоли употребляет, говоря о Скоте, свидетельствуют о его подлинной привязанности к этому ученому, и он цитирует около двадцати толкований библейских стихов, предложенных Скотом, которые мало чем отличаются от его собственных; если бы сам Анатоли не упомянул имени их автора, было бы невозможно догадаться, что они принадлежат христианскому ученому. Другие цитируемые им толкования, составленные императором Фридрихом, тоже не кажутся неуместными в этом еврейском философском сочинении. Представляется очевидным, что Яаков Анатоли всецело принадлежал к той философской и межконфессиональной атмосфере, которая доминировала при дворе императора; он даже отваживался на открытые заявления в том духе, что научные теории и даже толкования Библии бывают истинными или ложными вне зависимости от религиозной принадлежности людей, которые являются их авторами.

> Совершая усилия, чтобы актуализировать свою форму, человек выполняет предназначение, отличающее его от всех других, более низких видов... Итак, в обладании этим «образом Божьим» все народы равны, ибо мы не говорим, что только израильтяне обладают душой, как делают эти глупые язычники, которые утверждают, будто израильтяне не имеют души, но тем лишь доказывают свою самонадеянность и глупость. На самом деле они все наделены «образом Божьим», ибо такова была воля Бога... И представитель любого из народов, который занимается подобающими ему исследованиями, более велик, нежели любой из сыновей нашего народа, который не занимается подобающим ему [исследованием]. Как говорил рабби Меир: «Откуда мы

> знаем, что даже нееврей, если он изучает Тору, подобен первосвященнику? [Мы знаем это,] потому что сказано: „[Соблюдайте постановления Мои и законы Мои,] исполняя которые *человек* будет жив ими" [Лев. 18:5]. Здесь сказано не „священник", или „левит", или „израильтянин", а „человек". Так мы узнаем, что даже нееврей, если он изучает Тору, подобен первосвященнику» [*Бава кама,* 38а]. Так вот, в Талмуде этот пассаж понимается в том смысле, что здесь идет речь о семи заповедях сынов Ноя [то есть о том, что заповедано всем людям]; однако то же самое относится и к изучению любой мудрости, которая необходима для установления сути [то есть теоретической истины] этих [семи] заповедей или сути заповедей Торы.
>
> (*Малмад ха-талмидим,* fol. 25b)

Яаков Анатоли — единственный известный нам еврей, который занимался алхимическими экспериментами. Эта наука, которая так часто фигурирует в арабских и христианских текстах, почти не представлена в средневековых еврейских сочинениях. В латинских текстах изобретение алхимии часто приписывается иудеям, главным образом еврейским женщинам. Тем более удивительно почти полное отсутствие сугубо алхимических текстов в еврейской традиции — до периода Ренессанса, когда некоторые латинские и арабские алхимические труды начали переводиться на иврит. Была ли сфера естественных наук столь очевидно связана с магической практикой, что все предпочитали держаться от нее подальше? Или такая практика казалась слишком опасной, чтобы представители религиозного меньшинства, которые и так часто жили под угрозой, отваживались ею заниматься? Ни в одном еврейском тексте нет информации на эту тему. Тем не менее как Иосеф Каспи, так и Герсонид, желая продемонстрировать, что и естественные вещи могут казаться несведущим в науке людям удивительными, приводят в качестве примера тот факт, что человеку невежественному трансформация золота в другой элемент, то есть алхимия (они так и пишут это слово, только еврейскими буквами), представляется чудом, — и, похоже, оба ученых по личному опыту знают то, о чем говорят. Попытку объяснить как чудо естественные науки (то есть алхимию) высмеивает в своей поэме Ицхак Алхадиб — астроном, который родился в Кастилии (ум. 1425), а в конце четырнадцатого века бежал на Сицилию. В этой связи интересно упомянуть, что Михаил Скот в своей «Алхимии» приводит формулу обесцвечивания жести и утверждает, что ему часто удавалось осуществлять эту операцию, которой его научил «рабби Яаков иудей», то есть, почти наверняка, Яаков Анатоли.

Я еще вернусь к разговору о дворе Фридриха II, но прежде нам предстоит обсудить одного автора, сочинения которого были недавно обнаружены.

*Ицхак бен Иедайа* жил на юге Франции — вероятнее всего, в Нарбонне — между 1250 и 1280 гг. М. Саперштейн привел в порядок то, что осталось от его сочинений, которые прежде ошибочно приписывали Иедайе ха-Пнини. Ицхак бен Иедайа, по-видимому, написал «Комментарий на *агадот* Вавилонского Талмуда» и еще один комментарий, на *Мидраш Рабба.* Его экзегеза, как и экзегеза Анатоли, не отличается четкостью, а его философия в основном представляет собой описание борьбы, которую интеллект вынужден вести с порочными силами материи. Женоненавистничество выражено у него в большей степени, чем у большинства его современников. В аристотелизме материя (это слово всегда имеет женский род) понимается как величайшее препятствие на пути к реализации конечной цели человеческого существования — приближения к Интеллекту, который есть абсолютно чистая форма. Женщина часто фигурирует как символ материи, ибо она — ничто, пустота, несовершенство.

Лучшая материя, как и лучшая из женщин, знает свое место и удовлетворяется возложенной на нее ролью инструмента, не пытаясь соблазнить форму и увлечь ее к гибели. Для философской лексики экзегетических сочинений начиная с тринадцатого века и дальше характерно употребление терминов «женщина», «материя», «ничто» как взаимозаменяемых синонимов — начало подобной практике было положено в «Путеводителе растерянных» и в работах Шмуэля ибн Тиббона.

Ицхак бен Иедайа в своей экзегезе обращается к событиям современной ему истории для иллюстрирования древних текстов. Эта тенденция еще более усилилась в творчестве Моше ибн Тиббона и, позднее, Иосефа Каспи.

## Моше бен Шмуэль ибн Тиббон

Моше ибн Тиббон продолжил переводческую деятельность, которая стала традиционной в его семье. Его переводы были выполнены между 1244 и 1274 гг., большинство из них — в Монпелье, где он жил; однако период с 1244 по 1245 г. он провел в Неаполе, у своего дяди Якова Анатоли. Он перевел значительное число комментариев Аверроэса («большие комментарии», «средние комментарии», «малые

комментарии*), а также «Книгу принципов» ал-Фараби, комментарий Фемистия к двенадцатой книге «Метафизики» Аристотеля, «Книгу интеллектуальных кругов» ал-Баталяуси (Ибн ал-Сид из Бадайоза, ум. 1127), а также много других книг по математике, астрономии и медицине.

Его собственные произведения в большинстве своем являются комментариями: он написал, прежде всего, комментарий на Песнь Песней (завершивший великий проект по интерпретации книг Соломона, начатый его отцом), а также сохранившийся лишь во фрагментах комментарий к «секретам» библейского комментария Ибн Эзры, комментарий к талмудическим *агадот,* озаглавленный *Сефер пеа* (гематрия слова «*пеа*» равна 86, а его работа имела 86 глав; кроме того, это название участка поля, который жнецы оставляют нетронутым в пользу бедных), и *Маамар ха-танниним* («Трактат о больших рыбинах»). Комментарий к ряду утверждений Ибн Габироля и Маймонида, озаглавленный *Перуш ха-азарот,* вряд ли имеет философский интерес, а трактат *Олам катан*, «Микрокосм», возможно, не принадлежит Моше бен Шмуэлю.

Его философские взгляды не отличаются от взглядов его отца, за исключением таких моментов, как понимание чуда, провидения и сотворения мира. И расхождения эти объясняются не его возвращением к религиозной традиции, как полагают некоторые исследователи, а скорее тем, что в данном случае он принял точку зрения Ибн Эзры. Его интерес к неоплатонизму нашел выражение не только в его работе «О секретах *Комментария* Ибн Эзры», но и в том, что он перевел «Книгу интеллектуальных кругов» ал-Баталяуси.

Согласно Моше ибн Тиббону, помимо того провидения, которым являются для человека законы природы, и другого, которое связано с эманацией Интеллекта, существует еще «Божественное» провидение. Человек, который достиг совершенства, соединяется с Активным Интеллектом и обретает способность постижения законов Божественного влияния на ангелов, сферы и звезды. Обладая же этим знанием законов, которые движут миром, и грядущих событий, мудрец — в том и заключается действие провидения — может вооружить себя и своих близких против неблагоприятных событий и, наоборот, наилучшим образом использовать события благоприятные

* Комментарии Аверроэса к Аристотелю делились на три вида: (1) парафразы, в большей или меньшей мере ограничивавшиеся изложением выводов Аристотеля («малые комментарии»); (2) так называемые «средние комментарии», в которых Аверроэс разъяснял содержание учения Аристотеля и добавлял собственные замечания; и (3) «большие комментарии», в которых текст Аристотеля сопровождался детальным комментарием Аверроэса.

Очевидно, что астрология, как ее понимал Ибн Эзра, занимает в этой системе определенное место; но астрология является лишь частью гораздо более обширных знаний, которые пророк или мудрец, соединившись с Активным Интеллектом, получает по милости Бога. Однако Моше ибн Тиббон не говорит прямо, верит ли он в возможность позитивного воздействия на ход событий или на астральные законы, которое осуществлялось бы каким-то иным способом, кроме как путем молитвы, соблюдения заповедей и постоянных усилий, направленных на то, чтобы сердце и дух были всегда обращены к Богу.

Чудеса всегда и неизменно являются творениями Бога. Вся природа подчиняется законам и регулируется движением звезд, поэтому очевидно, что чудеса не могут быть результатом изменения законов природы. Маймонид, подтверждая свое мнение цитатой из *Мидраша,* говорил, что Бог в момент сотворения мира «заключил соглашение», «вступил в договоренность» с некоторыми вещами, каковое соглашение состояло в том, что в определенный момент истории они откажутся от своего нормального естества и будут превращены в свою противоположность; как бы то ни было, подобные изменения могут осуществляться разными способами и доказывают наличие Божественной воли. Моше ибн Тиббон выделяет еще один тип чудес: имеются вещи, природа которых зафиксирована не абсолютно, но которые очень часто функционируют определенным способом, каковой способ люди и называют «законом». Например, мышь обычно рождается от мыши. Очень редко мышь рождается из грязи; такое спонтанное самозарождение, в статистическом смысле очень редкое, является экстраординарным явлением и, следовательно, представляет собой совершенно естественное чудо*.

Оригинальность мышления Моше ибн Тиббона проявилась прежде всего в его экзегезе: он превосходно умеет находить рационально приемлемые значения даже для самых нелепых анекдотов и тем самым создает для нас яркие картины средневековой жизни. Прежде всего, он помещает библейскую поэзию, как и талмудические *агадот,* в рамки риторической классификации, заимствованной у Аристотеля. Он считает, что *агадот* следует объяснять — по причинам, которые он изложил в предисловии к *Сефер пеа:*

> Я осознал, что язычники изобрели всякие хитрости против нас и подробно изучили наши традиции; они смеются над нами и над нашими древними праведниками, создавшими Талмуд, из-за *агадот,* которые,

---

*См. примечание М. Шнейдера к его переводу «Путеводителя растерянных», с. 404, прим. 45.

> как кажется, бросают вызов разуму и невозможны в природе, хотя на самом деле исполнены смысла для того, кто понимает их содержание. Так случилось потому, что наши братья по вере, мудрые [лишь] в своих собственных глазах, понимали их [*агадот*] в буквальном смысле (как они понимали и многочисленные аллегории и аллюзии, содержащиеся в Писании), ибо не могли отличить вещей, [регулируемых] природой, от тех, что происходят чудесным образом; они не понимали, [чтó отделяет] невозможное от возможного, чтó необходимо утверждать относительно Творца и чтó следует категорически отрицать [относительно Него]. Они не знали, что древние мудрецы во всех народах имели обыкновение говорить о науках, прибегая к аллегориям, притчам и символам, используя повествования о различных событиях, генеалогии и истории жизней значительных людей, а также изречения о нравственности и мудрости, и что многие слова этих мудрецов имеют как экзотерический, так и эзотерический смысл.
>
> (Оксфорд, Бодлеанская библиотека, MS Opp. 241, fol. 11r-v)

Человек не может обнаружить эзотерический смысл всех *агадот*; их странность, как и эротический характер Песни Песней Соломона (производящий шокирующее впечатление на неподготовленного читателя), нуждаются в особом объяснении, которое Моше дает во вступлении к «Комментарию на Песнь Соломона» и во вступлении к *Сефер пеа*.

Песнь Песней была написана Соломоном (не пророком, а просто мудрым человеком, которого вдохновлял Святой Дух), и ее сокровенный эзотерический смысл — любовь человеческого интеллекта к Активному Интеллекту. Поэтическое «одеяние» здесь нужно для того, чтобы склонить человеческое сердце к такой любви. Между буквой текста и его глубинным смыслом нет никакой взаимосвязи, просто, как можно прочитать у Аристотеля*, чем больше в поэзии употребляется сравнений, преувеличений и описаний всяких невозможных вещей, тем сильнее ее воздействие. Это один из приемов софистики, притом самый низкий. Ни один мудрец не пользовался бы им, если бы упомянутый прием не был наилучшим способом исцелить недуги сердец, лишенных мудрости, изменить дурные привычки, развеселить меланхолика и укрепить человека нерешительного. Здесь не нужно спрашивать, истинно ли то, о чем идет речь в тексте, или ложно; важно другое: есть ли необходимость пробудить воображение

---

* Об этом арабском афоризме, который приписывали Аристотелю, см. D.R. Blumenthal. *The Commentary of R. Hōter ben Shelōmō to the Thirteen Principles of Maimonides*. Leyden, 1974, p. 50, n. 4. — *К.С.*

слушателя и, посредством образов, подвести его к тому, чтобы он что-то полюбил или возненавидел.

Специфический характер талмудических *агадот* как раз и объясняется тем, что они взывают к воображению, дабы дать человеку нравственный урок. *Агадот* подразделяются на несколько видов. Некоторые из них — простые истории, которые мудрецы Талмуда рассказывали для развлечения в свободные от занятий часы; другие представляют собой многочисленные и разные толкования одного и того же стиха — только одно из этих толкований является действительно важным, и мудрый человек должен его обнаружить; третьи были созданы с целью укрепить истинные верования или разрушить ложные убеждения, глубоко укоренившиеся в человеческих сердцах, с помощью описаний чудес или гиперболических примеров.

Некоторые из *агадот* имеют эзотерический смысл, и каждая должна быть тщательно исследована на предмет установления как экзотерического, так и эзотерического смыслов. Чем более странным кажется анекдот и чем больше он вступает в противоречие со здравым смыслом, тем большее впечатление он производит на человека невежественного и заставляет проникнуться сознанием величия Бога, но человек мудрый понимает, что здесь важен эзотерический смысл и нужно усердно его искать. Моше ибн Тиббон находил много разных объяснений для *агадот:* нравственные, медицинские, исторические, географические, арифметические.

Тринадцатый век был веком переводов и энциклопедий. Помимо Тиббонидов, работали еще многие переводчики: Шломо бен Моше из Мельгуэя, Авраам ибн Хасдай, Шломо бен Аджиб из Бесье и другие. Большие энциклопедии того периода тоже были переводными: например, *Мидраш ха-хохма* («Толкование мудрости») Иехуды бен Шломо ха-Кохена, о которой мы поговорим позже, и *Деот ха-философим* («Мнения философов») Шем Това бен Иосефа Фалакеры.

Прежде чем переходить к этим энциклопедиям, я хотела бы упомянуть небольшую работу научно-популярного характера, *Руах хен* («Дух милости»). Ее приписывали разным авторам — Иехуде ибн Тиббону, Шмуэлю ибн Тиббону и Яакову Анатоли. Все эти атрибуции весьма сомнительны; тем не менее можно сказать, что неизвестный автор работы, скорее всего, принадлежал к провансальской или итальянской философской среде. Сочинение было написано около 1240 г. Его, очевидно, много читали и много копировали, ибо сохранилось восемьдесят рукописных списков, последний из которых датируется 1824 г.

Во введении автор говорит, что хотел предложить «исследование вопросов, полезных для понимания „Путеводителя растерянных“», и далее продолжает: «Я немало потрудился, и кое-что слышал из уст мудрецов, и нашел что-то в книгах». Из этого можно заключить, что он использовал как идеи, высказанные в устной форме, так и письменные тексты. Не все его письменные источники были идентифицированы. Он цитирует Маймонида, Аверроэса, Авиценну и какие-то неоплатонические тексты.

Оригинальность его труда очевидна уже из тематической последовательности глав: в главах с первой по шестую речь идет о душе, главы седьмая и восьмая в основном содержат данные, относящиеся к теме возникновения и уничтожения. В главе девятой автор рассуждает о материи и форме и, рассматривая вначале сложный, составной характер Отделенных Интеллектов, далее переходит к вопросу о неразложимости на составные элементы Божественного естества, то есть о Единстве Бога. Главы десятая и одиннадцатая посвящены десяти Аристотелевым категориям; возможно, разделение этого материала на две главы искусственно, поскольку по крайней мере в одной рукописи такого деления нет. Книга заканчивается доказательством нематериальности Бога.

Таким образом, композиция «Духа милости» не соответствует порядку изложения, принятому в аристотелевском корпусе. Работа начинается с рассмотрения вопросов о душе и источниках знания; далее следует анализ материальных объектов знания, а из всей метафизики представлены только те логические понятия, которые позволяют утверждать, что Бог Един и телесен, или, точнее, позволяют отрицать, что Ему свойственны сложность и телесность. План сочинения приводит на память тот пассаж из трактата *Макасид ал-фаласифа* («Намерения философов»), в котором ал-Газали отмечает, что имеется только два исходных пункта для познания Бога: знание человеческой души и знание видимого мира. Эта идея, конечно, не была новой, но она чаще встречается у неоплатоников, чем у аристотельянцев.

Этот маленький трактат занимает важное место в истории идей, потому что показывает нам культурный уровень среднего читателя. Скорее всего, в нем содержится тот минимум научных знаний, которыми должен был обладать каждый, чтобы его считали хорошо информированным человеком, а не невеждой и чтобы он мог читать «Путеводитель растерянных». Даже сегодня эта работа остается одним из лучших введений в средневековую еврейскую философию.

## Гершом бен Шломо из Арля

Гершом, видимо, написал только одну книгу — *Шаар ха-шамайим* («Врата небес»). Эта книга, которую много читали и переписывали в средние века, была опубликована в Венеции в 1547 г., но не полностью, и потом перепечатывалась несколько раз, однако никогда не выходила в виде критического издания.

Она представляет собой своего рода компендиум, составленный на основе лучших источников знания; сам автор говорит об этом так:

> Я, Гершом, сын Шломо, — я написал сию книгу, и назвал ее «Врата небес», и разделил ее на три части. *Первая часть* о естественных науках, ее я упорядочил в соответствии с иерархией существующих вещей, и начал ее с описания четырех первоэлементов. Ибо первоначальный уровень бытия — это испарения по видам их. Далее следуют минералы по видам их, и далее — растения по видам их. Затем [речь пойдет] о природе животных, не наделенных разумом, и, наконец, о природе человека, который является наиболее сложным видом. Во *второй части* [идет речь] об астрономии. В основном я писал ее по материалам работ ал-Фаргани. К этому я добавил кое-что из книги «Альмагест» и из других книг. В конце я приписал много вещей, знанием коих мы обязаны мудрому Аверроэсу, и другие, взятые из книги «О небе и мире». В *третьей части* [идет речь] о Божественной науке и о душе. Здесь я не позволял себе никаких нововведений, но черпал информацию о проблемах Божественной науки из книги о душе, написанной Наставником, Светочем Диаспоры, нашим Учителем Моше бен Маймоном. Я переписал все эти [высказывания] такими, каковы они есть, ибо боялся ошибиться и неправильно истолковать его намерение. К этой части я добавил, в конце, трактат ученого Аверроэса, посвященный Божественной науке [метафизике].
>
> (*Шаар ха-шамайим*, Введение)

Эта работа интересна прежде всего из-за ее источников, многочисленных и разнообразных. Гершом использовал не только тексты на иврите, но и «изустные слова» как еврейских, так и христианских ученых. Письменные источники, на которые он ссылается, позволяют датировать книгу серединой — концом тринадцатого века, я же склоняюсь к тому, чтобы, вслед за А. Нойбауэром и Ф.Ш. Боденхеймером, сузить эту датировку до периода между 1242 и 1275 гг.*

* Другие ученые (из них последний по времени — И. Лэй) предпочитали датировать книгу временем не ранее 1300 г., так как, по их мнению, наш автор пользовался переводом сочинения ал-Фараби, исправленным Иедайей ха-Пнини, — переводом, о котором я буду говорить в следующей главе. — *К.С.*

Устные высказывания трудно атрибутировать, а кроме того, возникает проблема интерпретации технических терминов на языках, отличных от иврита: автор очень широко использует латинские, арабские и провансальские слова. Возможно, некоторые из этих слов Гершом просто переписывал из своих источников. Другие, прежде всего провансальские, он, по-видимому, вводил сам — или адаптировал какие-то термины к провансальскому языку, на котором говорил в повседневной жизни.

Три части этого сочинения очень сильно различаются по объему. Первая часть занимает чуть ли не всю книгу: шестьдесят девять страниц из восьмидесяти (по стандартному изданию). Она основана на работах Аристотеля и его комментаторов, и в ней идет речь о четырех первоэлементах, метеорологии, минералах, растениях, различных видах животных, органах человеческого тела, сне и бодрствовании.

Вторая часть, об астрономии, очень неполно представлена в печатных изданиях, как показал в своем недавнем исследовании И. Лэй. Помимо «Элементов астрономии» ал-Фаргани (в переводе Якова Анатоли), книги, которую автор цитирует во введении, он пользуется также работами Аверроэса, Птолемея («Альмагест» и «Математическое построение»), «Введением в астрономию» Геминия, упоминает «Гомера» и труды некоторых пока не идентифицированных авторов, а также трактат «О небе и мире» (*De Coelo et Mundo*), который в средние века приписывался Авиценне, а на самом деле является компиляцией отрывков из комментария Фемистия к Аристотелю, составленной Хунайном ибн Исхаком. Эту компиляцию, как кажется, перевел на иврит (в середине тринадцатого века) Шломо бен Моше из Мельгуэя — может быть, с латинского языка. Помимо греческих и арабских ученых, Гершом цитирует в этой части Маймонида, а также, весьма вероятно, «Микрокосм» (*Олам катан*) Иосефа ибн Цаддика. Проблема осложняется тем фактом, что иногда наш автор пользуется вторичными источниками: например, цитирует ал-Фараби по тексту «Путеводителя растерянных».

Третья часть, о метафизике, состоит из трех глав. Первая глава, посвященная душе и ее способностям, основана на «Восьми главах» и «Путеводителе растерянных» Маймонида, а также на «Духе Милости» (небольшой энциклопедии, которую мы упоминали выше) и, наконец, на работах ал-Фараби. Вторая глава в значительной степени базируется на сочинении *De anima** — компиляции из текстов Авиценны, Шломо ибн Габироля и Косты бен Луки, составление

*О душе (*лат.*).

которой приписывают Доминику Гундисальви (Гундиссалину). Третья глава представляет собой просто целиком переписанный короткий трактат Аверроэса «О возможности соединения с Активным Интеллектом» в переводе Шмуэля ибн Тиббона. На этом для нашего автора Божественная наука кончается: соединение с Активным Интеллектом он называет «вратами небес» и считает, что в его книге содержатся все элементы, необходимые для того, чтобы любой человек мог достичь такого единения.

«Это — не что иное, как Дом Бога, и это — Врата неба» [Быт. 28:17].

## Шем Тов бен Иосеф Фалакера

Фалакеру я уже упоминала в связи со Шломо ибн Габиролем: именно благодаря выполненному Фалакерой переводу с арабского языка фрагментов «Источника жизни» стало возможным отождествление Ибн Габироля с латинским автором «Авицеброном».

Шем Тов бен Иосеф Фалакера родился в Северной Испании или в Провансе около 1225 г. и умер, вероятно, около 1295 г. Семья Фалакера была одной из самых богатых и знатных в Туделе, однако сам Шем Тов, похоже, жил в бедности и уединении; во всяком случае, он не принадлежал к числу влиятельных членов еврейской общины и попытался вмешаться в общественные дела лишь однажды, когда принял сторону философов в диспуте, направленном против Маймонида. В юности он был поэтом, а позже заявил, что отказывается от поэзии, чтобы посвятить себя менее легкомысленным делам; но, быть может, это заявление не стоит принимать всерьез. Его поэзия соответствует вкусам той эпохи и не имеет особых достоинств. Как философ он не отличался оригинальностью, да и не стремился к этому. Его многочисленные работы часто представляют собой скорее компиляции отрывков из арабских трактатов, переведенных им на иврит, нежели оригинальные произведения. Он переводил и цитировал многие неоплатонические тексты, в том числе «Книгу о пяти субстанциях» Псевдо-Эмпедокла, которой особенно широко пользовался в двух своих произведениях: *Решит хохма* («Начало мудрости») и *Сефер ха-мевакеш* («Книга ищущего»).

Он также написал пять работ по этике, работу по психологии и еще одну, которая описывает различные степени интеллектуального совершенства, — *Сефер ха-маалот* («Книга ступеней»). В своем *Иггерет ха-викуах* («Полемическом послании») он пытается провести разграничение между сферами науки и религии. *Море ха-море*

(«Путеводитель к „Путеводителю”») представляет собой объяснение некоторых пассажей из «Путеводителя растерянных»; этой работой пользовались все позднейшие комментаторы Маймонида.

Из библейских комментариев Фалакеры известны только отдельные цитаты, а его толкования талмудических *агадот* вообще не сохранились. Самая важная работа Шем Това, *Деот ха-философим* («Мнения философов»), и его работы по этике до сих пор существуют лишь в рукописных вариантах, но скоро должны быть изданы. Во введении к «Мнениям философов» очень ясно излагается интеллектуальная позиция Фалакеры: все люди знают и признают, благодаря Богооткровенному Закону и речениям мудрецов, что высшее и истинное счастье заключается в том, чтобы познать Творца и мысленно приблизиться к Нему, насколько это возможно для человеческого интеллекта. Далее, истинные мудрецы согласны в том, что это знание приходит к человеку через постижение Божественных действий и их интеллектуальное осмысление, ибо то, что отделено от материи, может стать объектом человеческого восприятия только через свои действия.

Для человека возможны два пути: путь пророчества и путь науки. Тот, кто воспринимает эманацию Интеллекта и является пророком, постигнет истину без обучения и самостоятельных исследований; для всех остальных открыт только путь науки, описанный Маймонидом в «Путеводителе растерянных»: он заключается в том, чтобы изучать, тщательно исследовать и постигать все существующее, как в его деталях, так и в его целостности, ибо нет иного доказательства существования Бога, кроме реальности, существующей перед нашими глазами; однако для того, чтобы извлечь из этой материальной реальности доказательство существования умопостигаемого существа, мы должны интеллектуально осмыслить ее, в соответствии с ее природой и ее формой, а этого можно достичь, только читая книги нееврейских философов, потому что если евреи и писали философские труды, то труды эти были утеряны за много веков изгнания.

В своем поиске истинного знания ученый должен принять все истины, которые действительно были доказаны и которые соответствуют его религиозной вере, — из какого бы источника ни происходили эти доказательства. Фалакера, ссылаясь на Аристотеля, вновь утверждает идею универсализма науки и философии: следует обращать внимание только на то, что говорится, а не на то, кто именно это говорит; истина остается истиной, чьи бы уста ее ни произнесли, какую бы религию ни исповедовал человек, который эту истину провозглашает.

Образование и мыслительные навыки, усвоенные в детстве, играют очень важную роль; существуют очевидные истины, которые человек стремится отбросить, даже не рассмотрев их, ибо они кажутся ему странными и необычными; если на первый взгляд эти идеи представляются ему противоречащими истине, то так происходит потому, что они противоречат вещам, которым его учили. Цитируя Порфирия*, Фалакера призывает своих читателей исследовать каждую новую идею внимательно и без предубеждения; ее не нужно принимать или отбрасывать поспешно, но следует попытаться выяснить, с прилежанием и терпением, истинна ли эта новая идея или нет — или же она отчасти истинна, а отчасти сомнительна, как бывает с большинством идей.

Все объяснения мира, которые уже выдвигались или могут быть выдвинуты в будущем, должны тщательно изучаться, и из них следует выбрать то, которое лучше других, которое больше соответствует материальной реальности и умопостигаемым вещам, извлеченным из этой реальности, — даже если это объяснение оставляет некоторые вещи непроясненными.

Далее в своем предисловии Фалакера показывает, что слово «философ» (то есть «любитель мудрости») подразумевает два человеческих совершенства: нравственное и интеллектуальное. Философ, по определению, есть добродетельный человек, стремящийся к познанию истины. В еврейской традиции такого человека называют *хасидом,* то есть «праведником»; и, поскольку невежда может обладать какими-то добродетелями, но не способен достичь интеллектуального совершенства, люди невежественные никогда не бывают праведниками.

Автор «Мнений философов» ставил перед собой двойную цель. Во-первых, он хотел свести воедино, в удобной для читателя форме, определенные философские идеи, которые позволяют отличить истину от заблуждения. Человек не должен принимать на веру все, что говорили философы; как и Маймонид, Фалакера настойчиво повторяет, что физическая наука основана на доказательствах и в ней мало сомнительных вещей, тогда как в метафизике многие проблемы остаются нерешенными, ибо в этой сфере истинные доказательства встречаются редко. Второе намерение автора состояло в том, чтобы дать хорошие еврейские переводы изложений философских доктрин. Прежние переводы на иврит слишком часто грешили неточностью, и кроме того, как арабы, так и евреи иногда приписывали разным философам мнения, которые в действительности им не принадлежали.

* Порфирий (ок. 233 – ок. 304) — древнегреческий философ, представитель неоплатонизма, ученик Плотина, комментатор Платона и Аристотеля.

В своем ретроспективном обзоре развития философии (которая, по его мнению, достигла совершенства в трудах Аристотеля) Фалакера предстает как последователь ал-Фараби, Аверроэса и Маймонида; он, разумеется, возражает против присвоения Аристотелю «божественного» статуса, предпочитая менее категоричную оценку этого философа, данную Александром Афродисийским, но тем не менее вынужден признать, что «Мнения философов», по сути, являются экспозицией идей Аристотеля — в том виде, в каком их излагает Аверроэс. Так, в разделе о физике Фалакера дает своего рода резюме «средних комментариев» Аверроэса, которое иногда дополняет цитатами из «малых» и «больших» комментариев. Фалакера, как он сам говорит, сознательно ограничивается тем, что лишь пересказывает слова философов. Роль «спикера» философии, на которую он претендует во введении к своей энциклопедии, вполне ему подходит, и публикация его работы, несомненно, послужит еще одним доказательством эрудиции этого скромного ученого.

Во введении затрагиваются те же темы, которые можно обнаружить в других работах Фалакеры. Одна из них встречается особенно часто и заслуживает того, чтобы мы уделили ей некоторое внимание, потому что она по-разному трактуется в сочинениях почти всех философов того времени. Это тема отношения между научным знанием и знанием пророков. Опираясь на длительную неоплатоническую традицию, а также на Авиценну, Фалакера во введении к *Море ха-море* утверждает, что пророк узнает все вещи непосредственно по милости Божьей и что его знание является совершенным и полным, хотя он и не изучал науки; у пророка нет необходимости последовательно восходить по ступеням знания, поднимаясь с одного уровня на другой; его знание не отличается от знания философа, но, в отличие от последнего, он достигает этого знания путем интуиции, а не путем доказательств. Философ может быть более или менее ученым, может являться философом в большей или меньшей степени, тогда как пророк — всегда пророк в полной мере, и его знание всегда совершенно. Его отличает от философа и другая характерная черта: над ним бдит Божественное провидение. Во втором приложении к *Море ха-море* Фалакера возвращается к проблеме провидения и отвечает на вопрос, сформулированный Шмуэлем ибн Тиббоном: следует ли верить, что Бог изменяет законы природы ради пророка или что Он вмешивается в какие-то конкретные события, которые могут иметь бесконечное число причин? Фалакера прежде всего подразделяет чудеса на две категории:

— Чудеса, которые изменяют порядок природы и которые Бог совершает через посредство своего пророка; эти

чудеса не имеют ничего общего с индивидуальным провидением.
— Чудеса, которые Бог совершает ради праведников, дабы охранить их от различных бедствий. Бог не делает их бессмертными, ибо это противоречило бы законам природы; просто мелкие, повседневные чудеса (такие, например, как спасение утопающего или спасение человека во время пожара) могут рассматриваться как «чудеса», когда речь идет о праведниках, и как «случайности», когда дело касается обычных людей.

Конечно, провидение такого рода, с которым мы сталкиваемся в нашей повседневной жизни, объясняется наличием связи между интеллектом мудреца и Активным Интеллектом; однако, как несколько раз повторяет Фалакера, «провидение» в действительности не является философским понятием, ибо не существует закона, в силу которого мудрец обязательно спасался бы от всех бед по причине своей мудрости; скорее, тут важна статистика: действительно, часто бывает так, что мудрец оказывается защищенным от некоторых зол, которых избегает благодаря своей мудрости. Такие повседневные чудеса, хотя их истинность не может быть научно доказана, должны признаваться верующими и не могут быть приписаны случаю.

В связи с этим возникает еще одна проблема (которую будет более подробно рассматривать Албалаг): во что следует верить, когда философская и религиозная истины расходятся? Для Фалакеры эта проблема еще не является насущной, она интересует его лишь с точки зрения вопроса об индивидуальном провидении: существование индивидуального провидения нельзя рационально доказать, но оно не противоречит никакой научной истине и должно быть признано всеми верующими. Фалакера не дает философского объяснения провидения, подобного объяснению, которое предложил Моше ибн Гиббон и которое позднее развил Моше Нарбони. Он просто говорит, что религиозная истина относительно провидения не противоречит философии, а скорее согласуется с последней, как показывают различные цитаты из Аристотеля, Пифагора и из Псалмов Давида.

Нежелание занимать жесткую позицию, стремление поставить в один ряд теории, которые не всегда согласуются одна с другой, характерны для Фалакеры с его оптимистическим мировидением. Он не искал оригинальных решений, не предлагал ничего нового, как будто считал, что все проблемы уже решены, а философская традиция является единой и когерентной. Однако в одном случае, по поводу специфической проблемы сотворения мира, Фалакера все-таки высказывается

очень определенно, потому что, по его мнению, эта проблема для верующего является самой важной. В своем послании в защиту Маймонида Фалакера приводит две причины, которые, как он полагает привели к написанию «Путеводителя растерянных»: первой причиной было желание Маймонида показать, что философские рассуждения не могут прояснить вопрос о сотворении мира; второй — стремление опровергнуть антропоморфизм. Фалакера приписывал Маймониду представление о сотворении мира во времени и интерпретировал «Путеводитель растерянных» соответствующим образом. Как мы видели, Маймонид основывает свое объяснение чудес на концепции сотворения мира во времени и считает, что эта концепция предполагает признание Божественного откровения. Фалакера, помня об этом, отвергает доказательство существования Бога, исходящее из необходимости существования Перводвигателя, так как такое доказательство предполагает вечное движение и вечность мира.

В «Путеводителе к „Путеводителю"» (*Море ха-море* / Изд. М. Бислишеса. Пресбург, 1837, с. 74–78) он приводит своего рода исторический обзор различных доказательств существования Бога, который кажется на удивление современным и точным. Маймонид, как он говорит, излагает два доказательства существования Бога:

- Доказательство через вечное движение.
- Доказательство через случайность (Бог есть «необходимое сущее», потому что весь сотворенный мир существует только потенциально и зависит от Бога).

Первое доказательство противоречит вере; сам Маймонид позже заявил, что единственное подлинно философское доказательство бытия Бога — это доказательство через случайность существования мира (*Море ха-море*, с. 77).

Мы можем сказать, что Фалакера излагает эти проблемы очень эрудированно и пытается сгладить их остроту; Албалаг, напротив, подчеркивает все связанные с ними трудности.

## Ицхак Албалаг

Единственное, что мы знаем об Албалаге как о человеке, — это то, что он жил во второй половине тринадцатого века, то ли в Провансе, то ли в Каталонии.

Албалаг — вовсе не популяризатор, хотя и построил свою единственную книгу как комментарий к «Намерению философов» ал-Газали. Ал-Газали излагал доктрины различных философов,

прежде всего Авиценны, чтобы затем их опровергнуть. Албалаг выступает в защиту философов, а в предисловии упоминает, что перевел книгу ал-Газали из педагогических соображений. Он говорит, что эта книга доступна для понимания, и объясняет философские положения таким образом, что они хорошо согласуются с народными верованиями. Книга Албалага, *Сефер тиккун ха-деот* («Исправление мнений»), представляет собой комментарий к тексту ал-Газали и знакомит читателя с описанными в этом сочинении доктринами, излагая их обоснования.

Перевод на иврит «Намерений философов», выполненный Албалагом, до сих пор не был опубликован, но *Тиккун ха-деот* вполне может восприниматься как отдельная от этого перевода книга, так как является практически самостоятельным текстом, который, среди прочего, содержит толкование *Маасе Берешит*. Уже название книги показывает, что наш автор не собирается во всем соглашаться с ал-Газали; действительно, он резко критикует ал-Газали и распространяет свою критику также на Маймонида, Авиценну и ал-Фараби — тогда как для Аверроэса не находит иных слов, кроме похвалы. Он считает, что Маймонид ошибался как в вопросах философии, так и в вопросах веры. Интерес к соотношению философии и веры, «унаследованный» от Аверроэса, очень характерен для Албалага, по мнению которого философия и вера не совпадают. Тора и философия имеют разные цели, но в равной степени необходимы:

> Четыре верования лежат в основе всех Богооткровенных религий, которые на них строятся. Философия тоже признает их [эти верования] и пытается их упрочить, но разница заключается в том, что Богооткровенная религия учит людей этим верованиям, используя метод, приспособленный к разуму простого народа, то есть рассказывая истории, тогда как философия использует с той же целью метод доказательств, доступный лишь для элиты. Вот эти четыре верования: существование награды и наказания; продолжение жизни души после смерти тела; существование вознаграждающего и карающего Господа, который есть Бог; наконец, существование провидения, которое бдит над человеческими поступками, чтобы каждый получил по своим заслугам...
>
> Цель Торы состоит в том, чтобы сделать простых людей счастливыми, отвратить их от зла и научить истине, насколько они способны ее постичь... Философия же, напротив, не ориентируется на обучение или счастье простонародья, а имеет своей целью лишь счастье людей совершенных, которое зависит от достижения знания всего существующего, каково оно есть, и от полного знания каждой вещи такой, какова она есть.
>
> (*Сефер тиккун ха-деот* / Изд. Дж. Вайды, с. 2–3)

Здесь ясно подчеркивается необходимость «скрывать» от народа истины, которые могут оказаться для него пагубными. Такая позиция приводит на память «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» Аверроэса. Тора скрывает от людей невежественных доктрины, которые могут оказаться для них вредоносными, и этот метод иногда приводит к тому, что в Писании излагаются идеи, которые наш автор не отваживается прямо назвать ложными, но которые, как он говорит, «отклоняются от истины». Тем не менее Тора тоже, по-своему, раскрывает истину.

> Очевидно, что, если бы объяснение истины могло принести хоть какую-то пользу людям невежественным или если бы эта истина помогала достижению предназначенной для них цели, Тора не скрывала бы ее и не отказывала бы в этом благе тем, кто имеет на него право. Хотя вместе с тем, нет ни одного истинного философского тезиса, который не упоминался бы в Торе посредством какого-нибудь намека, привлекающего внимание мудрых, тогда как невежды его не замечают. Более того, в Торе имеются намеки даже на пророческие доктрины, которые выше дедуктивных доказательств и естественных рассуждений. Итак, в Торе содержатся тайны двух видов: философские доктрины и пророческие доктрины.
>
> (*Там же*, с. 3–4)

Давайте сначала посмотрим, что́ Албалаг имеет в виду под «философской доктриной». Это, по его мнению, доктрина, полученная путем доказательств и затем подтвержденная библейским текстом (в котором, однако, можно найти подтверждения для совершенно противоположных тезисов):

> Ищущий истину не обязан устанавливать ее лишь на основе того, что он понял в самих текстах Писания, не прибегая к рациональным доказательствам. Напротив, истина сперва устанавливается с помощью рациональных доказательств, и уже потом человек ищет подтверждающие ее авторитетные высказывания в Писании. Именно этим методом я пользуюсь всякий раз, когда хочу найти в Писании и Талмуде подтверждение какому-нибудь умозрительному тезису. Я изучаю библейский текст и, если нахожу, что он подкрепляет понятие, которое было установлено путем доказательств, интерпретирую его в духе [этого понятия]; [с другой стороны], если данный текст не допускает [применения] ни одного из этих четко установленных понятий, я вообще не пытаюсь его интерпретировать, а просто говорю, что не понимаю его и что намерение, ради которого он

> был написан, от меня ускользает; [очевидно, в нем идет речь] не о философской тайне, а об одной из пророческих тайн, открывающихся только тем, кого Бог наделил духом высшего знания.
>
> (*Там же*, с. 37)

Философскую истину по-настоящему понимают только философы, так же как пророческую истину понимают только пророки, но между двумя истинами существует фундаментальное различие.

> Мы знаем, что мудрецы способны постигать философские [доктрины] своим собственным путем, отталкиваясь от текста Писания, с помощью тех знаний, которые они приобрели раньше. Они поэтому имеют право размышлять о них [о философских доктринах] и соответственно интерпретировать стихи Торы. С другой стороны, только пророк способен постичь пророческие доктрины, и никто не может получить их иначе как от него или от того, кто получил их от пророка непосредственно или через посредничество... И в постижении пророческих истин у мудреца нет никакого преимущества перед невеждой, ибо пророческие доктрины — это сокровенные вещи, с которыми имеют дело только пророки. Дело в том, что как демонстративная доктрина [то есть доктрина, построенная на доказательствах] не может быть понята иначе как посредством демонстративной способности, так же и пророческая доктрина не может быть понята иначе, как посредством пророческой способности.
>
> (*Там же*, с. 4)

Должны ли мы сделать из этого вывод, что пророческие истины совершенно непостижимы в наше время, когда пророков уже нет? Нечто в таком духе и утверждает Албалаг.

> Воспринятая пророческая доктрина будет знанием (*йедиа*) для пророка и верованием (*эмуна*) для того, кому эта доктрина была передана. И чем более будет умножаться число распространителей и воспреемников, тем более будет усиливаться сомнение по поводу передаваемой доктрины и ослабевать вера в нее, ибо вполне возможно, что она [доктрина] подверглась изменениям в ходе времени — либо из-за ошибки, либо из-за обмана со стороны какого-нибудь учителя или писца. Именно по этой причине следует поставить условие, в соответствии с которым ее мог бы преподавать только праведный учитель, а изучать — только безупречный ученик. И именно по этой причине мы испытываем сомнения относительно нашей традиции (*каббалы*), [не зная,] действительно ли она [восходит к] Аврааму, — [и мучаемся этими сомнениями] в такой мере, что

тот, кто достоин воспринять пророческие доктрины и стремится к ним, отчаявшись, обратился к философским доктринам, в которых невозможно сомневаться, ибо они доказаны.

(*Там же*, с. 4)

Очевидно, что Албалаг не признает притязаний каббалистов на обладание пророческой истиной.

Метод эзотериков нашей страны состоит в тщательном изучении Писания: когда им кажется, что большинство текстов свидетельствует в пользу какой-то доктрины — несмотря на то, что у них нет ни свидетельств традиции, ни демонстративного доказательства истинности этой доктрины, — они делают ее объектом веры и втайне передают другим людям, столь же легковерным, как они сами, объясняя им, что сия истина передавалась изустно со времен отца нашего Авраама или что именно ее имел в виду пророк и что они поняли это благодаря их собственным способностям... Если ты из тех, кто [действительно] желает знать истину, относись со вниманием ко всем мнениям и выбирай среди них то, которое подкреплено рациональными доказательствами, или же то, о коем ты совершенно точно знаешь, что оно передавалось со времен пророка — [передавалось] дословно, без каких-либо изменений содержания или формы. Никогда не принимай на веру никакого толкования Писания, которое не подтверждено посредством одного из этих двух методов. И если ты не принадлежишь к числу тех, кто достиг такого уровня, то лучше тебе удовлетвориться буквальным смыслом, не спрашивая, почему он таков, нежели принять какое-нибудь экстравагантное объяснение, которое не базируется ни на философии, ни на пророчестве. Ибо, став адептом одной из эзотерических сект нашей страны, ты уже не будешь ни философом, ни верующим.

(*Там же*, с. 38)

Однако бывает так, что какой-то библейский текст не поддается философской интерпретации; бывает и так, что библейский текст противоречит определенной философской доктрине или не согласуется с ней. В таком случае одновременно существуют две истины «знание» (или «наука») и «верование», — и они могут противоречить одна другой. Впрочем, библейский текст вообще ничего не доказывает относительно полученной демонстративным методом доктрины, потому что, как мы уже видели, ссылками на него можно подкрепить любую доктрину, и, следовательно, «знание», основанное на каком-то библейском тексте, не обязательно бывает идентичным основанному на том же тексте «верованию».

Истина может быть извлечена только с помощью доказательств. Потом следует свериться с Торой, и, если ее слова могут быть истолкованы в соответствии с доказанной доктриной, тогда мы должны сделать эту доктрину нашим верованием, как с точки зрения умозрительных рассуждений, так и с точки зрения [нашей] веры. Если мы не можем найти ни одного библейского текста, подтверждающего эту доказанную доктрину, мы должны верить в нее только с точки зрения умозрительных рассуждений. Наконец, если мы обнаружим библейский текст, который противоречит этой доктрине, мы все равно должны верить в буквальный смысл данного текста, как верят в чудо, — [верить,] сознавая, что доктрина упомянутого библейского текста представляется нам странной лишь потому, что является одной из тех пророческих доктрин, которые доступны лишь для понимания пророков и связаны со сверхъестественной силой.

Именно поэтому, как ты обнаружишь, мое рациональное мнение во многих случаях расходится с моей верой: ибо я знаю, благодаря доказательствам, что такая-то вещь истинна (естественным образом), и в то же время знаю, со слов пророков, что истинна ее противоположность (чудесным образом). Более того, даже если я установлю, что доказуемая доктрина вполне совместима с библейским текстом, я все равно не буду уверен в том, что текст был составлен с намерением подтвердить именно ее, а не какую-то иную доктрину.

Я не собираюсь претендовать ни на то, что верю в истинность библейских толкований, которые сумел здесь предложить, ни на то, что они суть догматы веры, которые я передаю тебе. Просто я хотел тебе показать, что умозрительные доктрины часто находят подтверждение в библейских текстах и в результате становятся более достоверными, однако те же библейские тексты могут быть использованы — иногда даже более убедительно — и для подтверждения противоположных доктрин.

(*Там же*, с. 43–44)

Давайте в качестве примера рассмотрим соотношение доктрины вечности мира (философской истины) и доктрины сотворения мира во времени (истины веры). Албалаг не сомневается в том, что вечность мира доказана философией. Маймонид писал в «Путеводителе растерянных», что текст Книги Бытия может быть объяснен в соответствии с доктриной вечности мира и что сделать это даже легче, чем объяснить его в соответствии с доктриной сотворения мира. Албалаг считает, что в первом стихе Книги Бытия речь идет о сохранении существующего мира Богом, его Первопричиной и Перводвигателем; для подкрепления своей мысли он прибегает (что вполне оправдано) к каббалистической доктрине, согласно которой Премудрость

есть архетип Вселенной. Именно посредством Премудрости Бог постоянно творит мир, на что с очевидностью указывает продолжение первой главы Книги Бытия. Маймонид не желал раскрывать данную философскую истину широкой читательской аудитории, но наш автор без всяких сомнений делает это и объясняет свою позицию так:

> Может быть, Учитель, оставаясь верным самому себе, не счел полезным раскрывать то, что Тора скрыла от людей невежественных. В принципе мне следовало бы поступить так же, как он, но у меня есть три довода, которые в его случае отсутствовали и которые побуждают меня сделать противоположное.
>
> (1) Маймонид хотел сохранить буквальный смысл Торы, отбросив философскую доктрину, доказанную с помощью умозрительных рассуждений, — а это абсолютно невозможно. Что касается меня, то я признаю буквальный смысл Торы, [приходя к нему] путем простой веры (*ал дерех эмуна пешута*), без доказательств, а к истине философов [прихожу] путем [исследования] природы и [с помощью] человеческих размышлений.
>
> (2) Настоящая работа, в отличие от его [Маймонида] работы, не носит религиозного (*торани*) характера. Она не предназначается для простых людей, и если человек невежественный случайно начнет ее читать, он, с самого начала ничего не понимая, вскоре устанет, откажется от дальнейших усилий и даже не дойдет до этого места. Если же он поймет все, о чем говорилось ранее, значит, он уже покинул ряды невежд и возвысился до уровня тех, с кем позволительно говорить о подобных вещах. Продолжая чтение дальше, он поймет: я вынужден согласиться с доктриной философов лишь потому, что основанные на умозрении исследования не позволяют мне ее отбросить; иными словами, я пришел к ней путем человеческого знания, а не веры.
>
> (3) В период, [когда жил] Учитель, теория вечности мира все еще оставалась до такой степени чуждой умам обыкновенных людей, что простые верующие воображали, будто человек, который принял ее, тем самым как бы отринул всю Тору. В наше время эта теория широко известна среди них [простых верующих] и распространилась в их кругах в такой мере, что большинство из них ничтоже сумняшеся принимают на веру доктрину вечности мира в том виде, в каком ее проповедовал Эпикур, то есть они полагают, будто Вселенная сама по себе вечна и не имеет причины. Они думают, что философы доказывают существование именно такой вечности — тогда как на самом деле философы с ужасом отвергают подобное предположение. Итак, невежды нашего времени отрицают одновременно и Тору, и философию.
>
> (*Там же*, с. 51)

В конце своего толкования *Маасе Берешит* Албалаг еще раз подчеркивает мысль о сосуществовании двух истин.

> Разумеется, моя доктрина [= доктринальная позиция] совпадает с доктриной философов, а моя вера — это вера в Тору; к первой я пришел естественным путем, ко второй — путем чуда. И, если ты понял все мои слова, ты постигнешь, что моя доктрина [основанная на разуме,] истинна и что моя вера тоже истинна. Пусть же Тот, Кто знает истину, научит меня истине во Имя Его.
>
> (*Там же*, с. 52)

Приведенный выше обзор идей Албалага заставляет вспомнить об обвинении, выдвинутом в 1277 г. в Сорбонне против христианских философов, «которые заявляют о существовании двух противоречащих одна другой истин». Эти философы, как и Албалаг, были последователями Аверроэса; в их число входили Сигер Брабантский и Боэций Дакийский, которые оба работали в Париже около 1270 г. Сам Аверроэс никогда не придерживался этой доктрины, ибо был убежден, что существует одна-единственная истина — философская. Задача Корана — не провозглашать истину, а конституировать политическую систему, и люди должны просто верить в него, а иначе возникнет серьезная опасность для человеческого общества в целом. Философ ни в коем случае не должен открывать народу философские истины, которые могут поставить под сомнение религиозные догматы, ибо простые люди не способны понять, что существует два взаимодополняющих уровня: уровень истины (философия) и уровень политики (Богооткровенная религия). И прежде всего необходимо категорически осудить тот вид ублюдочной философии, который представляет собой попытку привести в гармоническое соответствие религию и философию, — то есть *калам*, — а также Авиценну, который признает положения *калама*, хотя и считает себя философом. Аверроэс не отрицает, что пророки, и особенно Мухаммад, обладали истинным знанием, более высоким, чем знание философов, но того же рода, что и последнее; однако, по его мнению, это ни в коей мере не влияет на соотношение религии и философии. Соглашался ли Албалаг с Аверроэсом или с его латинскими последователями? Интеллектуальный контекст сочинений латинских философов очень сильно отличался от того, в котором работал еврейский философ. В университетах тринадцатого века, в том числе в Парижском, изучались науки (логика, математика, физика и метафизика), и Церковь была не очень довольна тем, что логики и физики пытались вмешиваться в теологические

вопросы, — прежде всего потому, что в христианской теологии некоторые доктрины считались не подлежащими обсуждению. Но в любом случае каждое из «свободных искусств» изучалось в университетах (на соответствующих факультетах). В еврейской среде, напротив, не существовало институтов для организованного обучения наукам, и знания передавались от учителя к ученику. Вся наука рассматривалась как «греческая наука», пришедшая извне и не имеющая отношения к делам еврейской общины. Единственными видами организованного обучения были изучение Торы и традиционное обучение галахе и Талмуду. С другой стороны, иудаизм не имеет застывших догм и позволяет совмещать интерпретацию Богооткровенного текста с самыми разными идеями (по крайней мере, в теории, потому что давление общины в реальности исключало некоторые крайние позиции). Однако ни в иудаизме, ни в христианстве нельзя было ни игнорировать, ни критиковать Богооткровенный текст — философия, подобная философии Спинозы, в средние века непредставима. Еврейский мыслитель обязательно так или иначе связывал свои рассуждения с Богооткровенным текстом; обычно он давал этому тексту аллегорическое истолкование — и мы видим, как Албалаг превращает толкование *Маасе Берешит* в чисто философский комментарий. Христианская философия была ограничена отведенной ей сферой и останавливалась на пороге теологии, принятой Церковью; ей приходилось признавать, что теология истинна, даже если «естественные», то есть философские, рассуждения противоречили теологическим догмам. Философия, эта служанка религии, просто считалась неспособной доказать тезис о сотворении мира во времени. Совсем иную позицию занимает Албалаг. Рассуждая о проблеме творения, он отмечает, что Богооткровенный текст не может служить критерием, который позволил бы сделать выбор между доктриной вечности мира и доктриной сотворения мира во времени. Доктрина сотворения мира, которая есть истина веры, выше понимания философа и доступна только для пророков; поскольку же пророческий дар был утрачен, пророческая истина стала недостижимой и у человека остался только путь философии — путь, который доказывает вечность существования мира и ведет к знанию, спасению человека и бессмертию души.

Может быть, Албалаг, как и Аверроэс, думал, что имеется только одна истина — философская. Однако независимо от того, примем ли мы эту гипотезу или другую, в соответствии с которой Албалаг допускал одновременное существование двух противоположных истин, ясно одно: позиция Албалага очевидным образом не совпадает с позицией религиозной ортодоксии.

## Леви бен Авраам бен Хаим из Вильфранша де Конфлан

Мы теперь переходим к персонажу, который сыграл важную роль в конфликте между сторонниками и противниками философии. В начале настоящей главы мы описали ранние стадии этого диспута, продолжавшегося, с большей или меньшей напряженностью, на всем протяжении тринадцатого века. В конце тринадцатого — начале четырнадцатого веков (до изгнания евреев из Прованса) это противостояние выродилось в межличностный конфликт, и излюбленной мишенью для нападок противников философии был тогда Леви бен Авраам. К тому времени никто уже не осмеливался критиковать Маймонида, который, если позволительно воспользоваться таким термином, был «канонизирован».

Обвинения, которые выдвигались против Леви бен Авраама, носили «социологический» характер: они состояли в том, что философию преподают публично — причем не греческую философию как таковую, что было бы меньшим злом, но философию, прикрываемую ссылками на Писание и Талмуд и выдаваемую за истинный иудаизм. Буквальный смысл Богооткровенного текста уже не отделяется от всех иных, и философская аллегория стала восприниматься как главный смысловой пласт. Философия, утверждали ее противники, должна преподаваться только тем, кто способен отличить истинное от ложного.

В 1305 г. Шломо бен Адрет разослал послание о *хереме**, наложенном на философские исследования, из Барселоны в еврейские общины Франции и Германии.

> Ибо они говорят, что Авраам и Сара олицетворяют материю и форму и что двенадцать колен Израиля суть двенадцать созвездий. Слыхал ли хоть один народ когда-нибудь такую порочную вещь, с тех пор, когда мир был разделен на страны?.. Эти богохульники далее утверждают, что священные *урим* и *туммим* суть инструмент, известный как астролябия, который люди изготавливают для себя... Человек, который утверждает подобные вещи, низводит всю Библию до никчемных аллегорий; поистине, они легкомысленно относятся к заповедям и извращают их, чтобы облегчить для себя бремя их исполнения... некоторые из них утверждают, будто все, что написано от раздела *Берешит* [начальные главы Книги Бытия — до 6:8 вкл.] и до того [места], где рассказывается о даровании Закона, есть аллегория. Пусть же такие люди станут притчей во языцах, и пусть не будет им ни пристанища, ни поддержки. Поистине, они показывают, что не имеют веры в простой смысл заповедей... Они более далеки от

* См. выше, прим. на с. 339.

нас, чем язычники, ибо последние исполняют хотя бы некоторые заповеди, тогда как первые вельми желают искоренить их все.

Главная причина всего этого заключается в том, что они безрассудно увлеклись чуждыми нам науками, сидонскими и моавитскими, и почитают греческие книги... Детей, которые от рождения (и даже в утробе матери) были посвящены небесам, они отрывают от материнской груди и обучают книгам и языку халдеев — вместо того, чтобы дети эти принялись за изучение иудейской веры в домах своих наставников. И вот мальчик, с самого рождения воспитанный на естественных науках, который знает относящиеся к ним семеричные доказательства Аристотеля, действительно верит в это и становится отступником; если же мы будем спорить с ним, то он станет еще более нечестивым*. Они изучают Закон, однако внутренне не согласны с ним, и они извращают его семью способами... Им стыдно, когда они читают [вслух Тору] или произносят проповеди; они произносят устами своими [то, что написано], но пальцами подают знаки, намекая, что невозможно изменить природу, — и так они показывают всем, что не верят в сотворение мира и ни в одно из чудес, о которых рассказывается в Торе...

Итак, когда мы увидели, что нынешнее поколение стало испорченным и готово с легкомыслием относиться к религии, мы возвели ограду и укрепили стену вокруг нашей безупречной Торы. Если бы мы не поставили прочную изгородь вокруг виноградника Господа воинств, мы бы разделяли вину за их деяния. Потому мы и запретили самым строжайшим образом — и, как ты видишь, это поистине записано в Книге Завета, который мы заключили с Богом, — чтобы кто-то преподавал или изучал эти науки, пока ученик и учитель не достигнут возраста двадцати пяти лет и пока полностью не усвоят все тонкости Закона, дабы они не лишили его подобающей ему царственной значимости; ибо тот, кто в юности предастся Закону, не отвратится от него даже в старости.

(Послание Шломо бен Адрета,
запрещающее изучение философии до 25 лет)**

Следует признать, что некоторые из этих упреков вполне обоснованы.

Леви бен Авраам родился, вероятно, между 1240 и 1250 гг. В 1276 г. он написал *Баттей ха-нефеш ве ха-лахашим* («Ларцы с благовониями и амулетами») — дидактическую поэму, в которой описываются все

* Согласно мнению р. Йоханана (*Санхедрин* 38б).

** См. B. Halper. *Post-Biblical Hebrew Literature*. Philadelphia, 1921 (repr. 1946, 1948), ивр. текст — v. 1, p. 137–141; англ. пер. — v. 2, p. 176–182.

науки; стихи поэмы настолько темны по смыслу, что сам автор счел необходимым снабдить их комментариями. Его главный труд, *Ливйат хен* («Диадема милости») представлял собой энциклопедию, очевидно, внушительного объема, но от него сохранились лишь фрагменты. Это произведение делилось на шесть книг. В первых пяти речь шла о науке и философии, в шестой — о вере. До нас дошли сорок глав об астрономии (из них последняя посвящена астрологии*), фрагмент о метафизике и шестая книга целиком.

«Диадема милости» в окончательной версии, была завершена в 1295 г., однако одна или две более ранние версии, меньшие по объему, начали распространяться раньше, а в разделе об астрономии указана дата «1276».

Окончательная версия была очень длинной, и шестая книга, в этом варианте, известна нам не более чем на две трети (недостающая треть сохранилась в краткой версии). По сути, мы знаем только ту часть концепции Леви бен Авраама, которая касается религии. Он ясно и точно описывает отношение между религией и философией:

> Уже было объяснено, что наша Тора является всецело философским [букв.: «интеллектуальным», в противоположность «практическому»] знанием и что ее заповеди не могут выполняться и ее тайны не могут быть познаны иначе, кроме как с помощью теоретических наук; именно благодаря этим теоретическим наукам мы отбрасываем ложные верования и укрепляем основы [истинной] веры, ибо последние не всегда ясно объясняются в наших книгах, совсем напротив: некоторые стихи противоречат друг другу, и многие *мидрашим* [тоже] противоречат друг другу. На что же мы можем полагаться, если не на весы интеллекта? Наука станет инструментом исследования веры, и благодаря ей мы узнаем [подлинное] богатство Богооткровенного текста, отбросим все, что является бесполезным или вводящим в заблуждение, и не уподобимся дураку, который сам не знает, во что он верит.
>
> (*Ливйат хен.* Ватикан, MS hebreo 192, fol. 115r)

Для Леви бен Авраама «наука» есть философия в духе Маймонида и Аверроэса, которая в то время пользовалась популярностью, и этот ученый обнаруживает поистине замечательную эрудицию. Вряд ли он знал арабский, но цитирует почти всех авторов, тексты которых переводились на иврит. В его книге все известные тогда

*Конкретнее — той отрасли астрологии, которая занимается составлением индивидуальных гороскопов и изучает влияние на судьбу человека различных астральных тел и их конфигураций (в момент его рождения). — *К.С.*

философские клише прилагаются к библейским текстам и к *агадот*, и все тексты объясняются в аллегорическом духе. Для каждого рассматриваемого отрывка Леви приводит не одно философское объяснение, а два, или три, или даже четыре; но мы напрасно стали бы искать указания на буквальный смысл этих текстов — он как бы исчезает, уступая место многочисленным аллегориям и образам. Конечно, в начале каждой главы Леви напоминает читателям, что его интерпретации ни в коей мере не умаляют буквального смысла, — но за этими ортодоксальными декларациями, занимающими по две-три строки, следуют многостраничные аллегорические толкования. Все обвинения, сформулированные в постановлении о *хереме*, который был провозглашен в синагоге Барселоны 31 июля 1305 г. группой раввинов под председательством Шломо бен Адрета, совершенно точны: в «Диадеме милости» действительно дается аллегорическое объяснение *Маасе Берешит* и говорится о том, что Сара и Авраам символизируют материю и форму, двенадцать колен Израиля — двенадцать знаков Зодиака, четыре царя, которые сражались против пяти царей и Авраама, — соответственно четыре первоэлемента (а также, согласно пространной версии, четыре материальные способности) и пять воспринимающих чувств (согласно пространной версии, способности, которые могут быть спасены от материи и поставлены на службу Богу), а *урим* и *туммим* на нагруднике первосвященника изображают, среди прочих вещей, астролябию. К буквальному смыслу заповедей мы вернемся позже. Почти все эти аллегорические толкования уже встречались в работах предшественников Леви, главным образом у Шмуэля и Моше ибн Тиббонов; однако, как справедливо указывает в своей «Апологии» Иедайа ха-Пнини, прежде такие толкования применялись только к *агадот* (особенно явно противоречащим здравому смыслу), или к поэтическим частям Библии (Притчам, Екклесиасту и Книге Иова), или к *Маасе Берешит* и *Маасе Меркава* (аллегоризация которых стала традиционной практикой со времен Маймонида). Леви бен Авраам не проводит никакого различия между Торой и Агадой. Его поразительная эрудиция позволяет ему ассоциировать библейские стихи с *агадот* и, не различая те и другие, подвергать весь комплекс аллегорическому толкованию. Создание подобных амальгам, несомненно, послужило одной из причин разразившегося вокруг Леви скандала. Отсутствие оригинальности в его объяснениях привело некоторых исследователей к мысли, что, поскольку Леви бен Авраам был беден и мало влиятелен, он оказался удобной мишенью для нападок, и получилось, что его сделали своего рода козлом отпущения, свалив на него грехи других философов, имеющих больший вес в еврейской общине, таких, например, как Тиббониды. В этой гипотезе определенно есть доля

истины. Возможно также, что он имел некоторые связи с христианами, а еврейская община смотрела на подобные вещи с неодобрением, поскольку, ощущая надвигающуюся опасность, стремилась возвести вокруг себя оградительные барьеры. Тем не менее мне кажется, что были и более веские причины, объясняющие, почему именно Леви стал жертвой преследования со стороны ортодоксальных раввинов: прежде всего, Леви не допускал и тени сомнения в том, что философия Маймонида, обогащенная идеями Аверроэса и Ибн Эзры, абсолютно истинна. Его собственная сложная экзегеза служит одеянием для философской мысли, которая проста, как содержание учебника.

Эта простота придает нашему автору уверенность в себе и высокомерие, свойственные всем тем, кто уверен, что обладает истиной. Сам он встает на сторону людей интеллекта, эрудитов, тех, кто соединился с Активным Интеллектом и кому обеспечена жизнь в грядущем мире. Все остальные верующие, по его мнению, суть *vulgum pecus** — невежды, привязанные к материи и к религии, обреченные на гибель. Аверроэс, в сущности, писал то же самое, но Леви с особенным постоянством возвращается к этой теме. Этот лейтмотив ассоциируется у него со страхом перед женским началом (из всех средневековых еврейских философов Леви определенно был самым большим женоненавистником), в котором он видит материю, соблазн, разрушение, но также и религию. Представление Леви о негативном аспекте религии вновь выступает на первый план, кода он подразделяет все заповеди на две категории: те, которые оправдываются разумом, и те, которые им не оправдываются (эта классификация восходит к Саадии). Те заповеди, которые оправдываются разумом, имеют свой источник в теории, то есть в философии, тогда как другие, чисто религиозные, являются не более чем подготовительной ступенью к первым; в лучшем случае — поскольку весь мир не может состоять из одних философов, да и сами философы не становятся таковыми от рождения — эти традиционные заповеди представляют собой тот «свет, который позволяет нам найти жемчужину». Однако Леви бен Авраам не скрывает своего убеждения в том, что заповеди, подобно политике и психологии, необходимы лишь из соображений практического удобства и что философ смиряется с этим скрепя сердце. Философия Леви — жесткая и агрессивная; даже по прошествии семи веков она не внушает симпатии. Добавим, что его эрудированные рассуждения часто навевают скуку, и это отчасти объясняет тот факт, что «Диадему милости» никогда не публиковали и, в общем, мало читали. Его книгу редко цитируют — и то только по краткой версии.

---

* Быдло, чернь (*лат.*).

В определенном смысле можно сказать, что Леви бен Авраам завершает период Тиббонидов, доводя идеи непосредственных преемников Маймонида чуть ли не до абсурда. У него эта форма философии превращается в бесплодную аллегоризацию, ибо все низводится до уровня сравнительно простой игры философскими понятиями; от богатой фактуры текстов, библейских и агадических, не остается ничего, кроме сетки уже знакомых идей, не обещающей ничего нового. После того, как достигнута определенная точка насыщения, эта философская сеть, сколько бы ее ни закидывали в море текстов, всегда приносит одну и ту же рыбу.

Младший современник Леви, Иедайа ха-Пнини (который, кстати, протестовал против *херема,* наложенного на философские исследования), принадлежал уже к другому поколению и вдохновлялся новыми идеями. Между тем в Испании тринадцатого века развитие философии приняло совершенно иное направление.

## Южная Испания

Немногие еврейские философы этого времени, родившиеся в Южной Испании, все еще принадлежат к исламской культурной среде, часто в их мысли присутствуют черты мистицизма, сближающие их с каббалой.

Обсуждая учения Соломона ибн Габироля и Иехуды Галеви, я уже отмечала, что их идеи оказали большое влияние на каббалу. Когда мы говорили о первом диспуте по поводу «Комментария к Мишне» Маймонида, нам встречалось имя Нахманида, одного из первых представителей каббалистического движения. Албалаг тоже упоминает каббалистов — либо чтобы посмеяться над их претензией на обладание знанием, восходящим к Аврааму, либо чтобы выразить свое согласие с их мнением о сотворении мира посредством Божественной Премудрости. Поэтому мне представляется уместным дать здесь краткий обзор этого течения мистической мысли, столь сильно воздействовавшего на средневековый иудаизм.

Еврейское слово *каббала* можно перевести как «предание». До тринадцатого века этот термин обозначал всю устную религиозную традицию: Талмуд и *мидрашим*, молитвы, а также тексты гностического направления, созданные в мистических кругах в талмудический и послеталмудический периоды.

Два мистических течения — *Хасидей Ашкеназ* и каббала — претендовали на то, что происходят от древней эзотерической традиции.

В *Эрец Ашкеназ** и особенно по берегам Рейна, с конца одиннадцатого до тринадцатого века, идеи *хасидим* (пиетистов) вращались вокруг таких понятий, как Слава Божья, Божественный Престол и Метатрон (высший ангел в небесной иерархии).

*Хасидим* полагали, что Бог непознаваем, и в этом смысле были такими же последовательными противниками антропоморфизма, как Маймонид. Они знали Саадию Гаона и его комментарий к *Сефер йецира,* а также комментарии к той же книге Шабтая Донноло (десятый век, Южная Италия) и Иехуды бен Барзиллая. Хотя в упомянутых комментариях можно обнаружить отголоски неоплатонических идей, ашкеназийский пиетизм базировался скорее на наследии раввинистической традиции, нежели на философии. Это было аскетическое мистическое движение, которое оказало сильное воздействие на повседневную жизнь общин, и его нравственное влияние ощущалось еще долго после того, как иссяк первоначальный творческий мистический импульс.

Между 1150 и 1200 гг. в Провансе появились *Сефер ха-бахир* и другие тексты, связанные как с мистицизмом *Хехалот* («Божественных чертогов»), так и с идеями *Хасидей Ашкеназ.* Это течение, которое процветало в Провансе и позднее в Северной Испании, хотя и базировалось на тех же текстах, что и современное ему мистическое течение, получившее распространение в более северных областях, существенно отличалось от последнего, ибо его концептуальная структура была неоплатонической. Первоначально каббала не противопоставляла себя философии; она принимала фундаментальные философские понятия в том виде, как они были сформулированы у Авраама ибн Эзры и Соломона ибн Габироля. Однако на протяжении тринадцатого века философы постепенно приняли сторону Маймонида и, так сказать, встали под знамя Аристотеля, тогда как каббалисты отошли от неоплатонической философии и создали свою концепцию Божественного мира, основанную на понятии *сфирот.*

Согласно каббалистам, сокровенный Бог, непознаваемый и беспредельный, являет в творении что-то от Своего Непознаваемого Бытия. Божественные атрибуты, *сфирот*, связаны с Непознаваемым, с *Эйн-соф* («Беспредельным»), как пламя связано с углем; *Эйн-соф* мог бы существовать и «без пламени», но именно в пламени Непознаваемый проявляет Себя. Слово *сфирот* у каббалистов уже не означает, как в *Сефер йецира,* созданные Богом сущности; теперь *сфирот* понимаются как часть Божественной *плеромы***.

* В средневековой еврейской литературе — обозначение Германии и вообще Северо-Западной Европы.

** *Плерома* («полнота», *древнегреч.*) — полнота реализации верховной Первосущности (в гностицизме).

*Сфирот* — не знаки, свидетельствующие о Божественной активности, но динамический аспект Самого Бога.

Общепринятые названия десяти *сфирот* таковы:

| | |
|---|---|
| 1. *Кетер эльйон* | «Верховный венец» Бога |
| 2. *Хохма* | «мудрость», первое реальное проявление Бога, содержащее идеальный план всех миров |
| 3. *Бина* | Божественный «разум» |
| 4. *Хесед* | «любовь», или «милосердие», Бога |
| 5. *Гвура* или *Дин* | «могущество» Бога, которое проявляется главным образом как способность вершить строгий суд и карать виновных |
| 6. *Рахамим* | «сострадание» Бога; эта сфира служит посредником между двумя предыдущими; изредка ее именуют *тиферет*, «красота» |
| 7. *Нецах* | «вечность» Бога |
| 8. *Ход* | «величие» Бога |
| 9. *Иесод* | «основа» всех действующих сил в Боге |
| 10. *Малхут* | «царство» Бога, в *Зохаре* обычно отождествляется с *Кнесет-Исраэль*, мистическим прообразом общины Израиля, или с *Шехиной*, Божественным присутствием в мире. |

(Г. Шолем. *Основные течения в еврейской мистике*. Иерусалим, 1984, ч. 2, с. 17)*

Все *сфирот* взаимосвязаны, и каждое событие, которое касается земной общины Израиля, имеет отражение в мире *сфирот*, поскольку последняя из них является прообразом земных событий. Бог выражает Себя в *сфирот*; именно Он дал им надлежащие имена; они суть корень бытия Бога как Творца — но только как Творца, ибо мы не знаем абсолютно ничего о сокровенном Боге, и некоторые даже говорят, что в Торе не содержится никаких намеков на *Эйн-соф*.

*Сфирот* дают ключ к мистической «топографии» Божественного мира, и каждая из них раскрывается в многочисленных метаморфозах

* Цитируется с незначительными изменениями.

библейских и традиционных текстов. Каббалисты не смущаются наличием антропоморфных текстов и интерпретируют эти тексты как систему символов, открывающих доступ в Божественный мир *сфирот.* Изучение текстов в эпоху, о которой мы говорим, занимало центральное место в каббале, и каббалисты в своем большинстве были людьми, весьма сведущими в галахе.

В контексте каббалистических представлений исполнение Божественных заповедей и молитва имеют космическую значимость: Сам Бог зависит от наличия гармонии между *сфирот.* Религиозная жизнь в ее каждодневном течении возносится на самый высокий уровень, и считается, что каждый жест, каждая мысль верующих должны быть направлены на восстановление гармонии между *сфирот* и Израилем — в соответствии с предписаниями, которые даются в галахе.

По мнению Г. Шолема, основное различие между философией и каббалой связано с интерпретацией проблемы зла. Для философа зло есть отсутствие добра; для каббалиста зло существует как реальная сила. Каббалисты утверждают, что зло развивалось постепенно, из-за избыточности *Дин,* сфиры строгого суда, и что это развитие стало возможным в результате отделения *Дин* от *сфиры,* именуемой *Хесед,* «любовь». В *Зохаре* описан целый мир «злых» *сфирот* — «внешнее древо».

*Зохар* («Книга сияния») появился лишь в семидесятые годы тринадцатого века. Еще до этой книги, с начала тринадцатого века, существовал жеронский* кружок, к которому принадлежали Эзра, Азриэль и прежде всего Моше бен Нахман (Нахманид, ок. 1194–1270), чей большой авторитет (а также созданный Нахманидом «Комментарий к Торе») способствовал тому, что новое движение приобрело широкую популярность. *Зохар,* который был написан по-арамейски и автором которого считался Шимон бар Йохай, палестинский таннай мишнаитского периода, придал каббале ту форму, которая позже стала общепринятой.

Тем не менее, на протяжении тринадцатого века каббала еще сохраняла гибкость и порой сближалась с философией. Когда мы встречаем в каком-нибудь тексте этого периода слова *сфира* и *каббала,* их следует интерпретировать исключительно в том смысле, который вкладывал в них автор текста. Слово *каббала* может обозначать традицию, эзотерическую или нет; а термин *сфира* используют как в значении «число», так и для обозначения одной из *сфирот* Божественной *плеромы,* изучаемой каббалистами. Точно так же иногда бывает нелегко

* Жерона — небольшой город в Каталонии (в христианской части Испании).

определить, к какому направлению отнести некоторых авторов, таких, как Иехуда бен Шломо ха-Кохен или Авраам Абулафия, которого Шолем считает каббалистом. Иехуда бен Шломо ха-Кохен не употребляет слова *сфира*, а только слово *каббала*. У Абулафии, напротив, встречаются оба термина — и *каббала*, и *сфира*, — как и у Иехуды бен Ниссима ибн Малки, и у Ибн Латифа; однако ни один из трех упомянутых авторов не говорит о Боге как о *плероме сфирот*, и то значение, которое они придают ключевым словам *сфира* и *каббала*, как мне кажется, склоняет чашу весов в пользу отнесения этих авторов к философам.

Между философией и каббалой существуют некоторые существенные различия. Для философа, например, Бог является Тем, от кого эманируют Отделенные Интеллекты, а не Тем, кто сознательно разворачивает манифестацию Своего бытия в *сфирот*. Далее, по мнению философов, — в противоположность тому, что утверждают каббалисты, — молитва и человеческие действия оказывают определенное воздействие на самого индивида, его психологию, его совершенствование, его судьбу, но не на развитие Божественной драмы.

Тем не менее некоторые философы считали себя наследниками эзотерической традиции — и каббалисты цитировали, использовали и дополняли их труды. Так, философские части энциклопедии Иехуды ха-Кохена мы находим во многих манускриптах, где они соседствуют с переводами из Аверроэса; однако другая часть его сочинения, «Объяснение букв», трактует буквы еврейского алфавита как манифестацию всей духовной и материальной реальности, и эта часть копировалась в каббалистических кругах вплоть до восемнадцатого века. В начале четырнадцатого века Иехуду бен Ниссима ибн Малку, о котором мы поведем речь ниже, цитировал знаменитый каббалист Ицхак из Акко (который, правда, его критиковал).

## Иехуда бен Шломо ха-Кохен ибн Малка

Иехуда ха-Кохен родился в Толедо, около 1215 г., в семье известных астрологов. Около 1233 г. он начал переписываться с неким «философом» императора Фридриха II (Михаилом Скотом?) и, как мы знаем, в 1245 г. уже жил при дворе Фридриха в Ломбардии. В Италии он перевел написанную им большую энциклопедию, *Мидраш ха-хохма* («Толкование науки»), с арабского на иврит.

В самой структуре книги находит отражение устройство мира, как его представляли себе многие средневековые философы:

— Первая часть посвящена физической науке, которая описывает мир возникновения и уничтожения.

— Во второй части рассматриваются математическая и астрономическая науки, которые объясняют мир сфер.
— Божественная наука, объектом которой является духовный мир и которая отождествляется с *каббалой*, излагается в трех трактатах, один из которых помещен в конце первой части, а два других — в конце второй.

Первая часть начинается с логики, первичного инструмента всех наук. Далее следуют физика и метафизика Аристотеля, а потом — первый трактат о Божественной науке, который содержит объяснение нескольких стихов из Книги Бытия, псалмов и Книги Притчей.

Вторая часть, посвященная математике и астрономии, завершается вторым трактатом о Божественной науке, в котором дается объяснение букв еврейского алфавита, и третьим трактатом, содержащим несколько талмудических *агадот*, которые, по мнению автора, имеют отношение к «науке единобожия», то есть к теологии.

Изложение Аристотелевой логики, физики и метафизики в первой части энциклопедии, по сути, представляет собой резюме «средних комментариев» Аверроэса к этим трактатам. В отличие от «малых комментариев» Аверроэса, текст нашего автора не описывает подробно дискуссию по поводу трудов Аристотеля, а лишь представляет главные аристотелианские идеи, поэтому он гораздо более ясен и доступен для понимания, нежели текст арабского философа. Помимо комментариев Аверроэса Иехуда бен Шломо использовал работы ал-Фараби, Авиценны и, вероятно, также других авторов, которых не называет по имени; однако он вставляет и собственные комментарии, обычно основанные на сравнении текстов Аристотеля (с целью выявить несоответствия между разными трактовками одного и того же предмета), но иногда базирующиеся на высказываниях других авторов, главным образом Галена и Альпетрагия (Нур ад-Дина Абу Исхака ал-Битруджи, испано-арабского астронома, жившего около 1200 г.), а один раз цитирует Меира Абулафию, своего учителя, в юности выступавшего против Маймонида по вопросу о воскресении из мертвых.

Раздел об астрономии, которому предшествует изложение «Геометрии» Евклида и книг Феодосия и Менелая Александрийского о сферических фигурах, делится на теоретическую часть («Альмагест» Птоломея, дополненный «Физикой» ал-Битруджи) и практическую часть («Четверокнижие»). Астрология, по мнению нашего автора, является наукой в такой же мере, как астрономия или геометрия.

Однако Иехуда ха-Кохен подвергает сомнению всю физику и, естественно, метафизику Аристотеля. Он говорит, что два рода знания,

получаемого путем рассуждений, глубоко различны по своим методам.

> Типы доказательств, применяемых в физике, противоположны тем, что применяются в математических науках: в последних мы движемся от предшествующего к последующему, тогда как в физике [наоборот,] – от последующего к предшествующему; поэтому то, что известно благодаря математическим наукам, признается истинным и в физике, поэтому доказательства математических наук являются абсолютными, в то время как доказательства физики не абсолютны и не самодостаточны, и потому доказательства, которые приводятся в физической науке, именуются свидетельствами (*реайот*).
>
> (*Мидраш ха-хохма*. MS. Vatican hebr. 338, fol 6)*

Это сравнение между опытами в физике и доказательствами в математике является своего рода комментарием к первой книге «Физики», где Аристотель описывает процесс анализа в естественных науках, не ссылаясь на математику. Оно содержится в «малых комментариях» Аверроэса и, в более развитой форме, в «средних комментариях», которые и послужили источником для *Мидраш ха-хохма.*

Но Иехуда ха-Кохен в этом месте добавляет:

> Более того, далеко не все вещи, о которых говорят, что они объяснены в этой науке [физике], объяснены должным образом, даже посредством доказательств, именуемых «опытами», а [объяснены] лишь некоторые из них. В результате [мы можем сказать, что] более низкое достоинство физики обусловлено тремя [ее] недостатками, перечисленными ниже в порядке их серьезности:
>
> (1) Не все предпосылки являются самоочевидными положениями (*мускалот ришонот*).
>
> (2) [В этой сфере] не существует совершенных доказательств, таких, какими являются математические доказательства.
>
> (3) Некоторые факты не объяснены даже посредством опытов.
>
> (*Там же*)

Действительно, завершает свою мысль Иехуда ха-Кохен, в физике следует прибегать к доказательствам, очевидным для чувственного восприятия, к экспериментальным доказательствам, которые не могут быть подвергнуты сомнению, подобно доказательствам, получаемым в математике и астрономии. Когда таких доказательств

---

* Фрагменты текста опубликованы в статье Колетт Сират: C. Sirat. Judah b. Solomon ha-Cohen // *Italia* 1 (2), 1978, p. 56–57.

нет, невозможно сделать выбор между не согласующимися физическими теориями, и дебаты физиков превращаются в пустую болтовню. Понятие «эксперимент» очень важно для Иехуды ха-Кохена, и, когда Аристотелева физика противоречит экспериментальным данным, на которые ссылается Гален, наш автор всегда предпочитает принять сторону Галена.

Иехуда ха-Кохен отмечает по всем восьми книгам «Физики» Аристотеля те утверждения, которые не доказаны, но которые философы часто принимают, не отдавая себе отчета в том, что эти утверждения на самом деле не носят научного характера.

> Например, если доказано, что принципов больше чем один, и не больше чем три, как мы уже говорили, то вовсе не доказано, что их три: форма, материя и небытие.

И далее:

> Существование первоматерии также не доказано, как [не доказано] и то, что она не подвержена [процессам] возникновения и уничтожения.
>
> (*Там же*)

Итак, Иехуда ха-Кохен не отбрасывает физику Аристотеля (за исключением тезиса о вечности существования мира), но подвергает сомнению научные основы, на которых она базируется. Он выделяет сорок восемь принципов, на которых построена система Аристотеля. И говорит, что некоторые из них, самоочевидные и не требующие доказательств, подтверждаются посредством не нужных в данном случае доказательств и опытов, тогда как другие, которые не самоочевидны и не доказаны методами других наук, подаются таким образом, как если бы они были действительно самоочевидны. Анализ нашего автора направлен на то, чтобы показать некоторые логические и научные несуразности в физике Аристотеля, однако анализ этот осуществляется, так сказать, «изнутри системы». Иехуда ха-Кохен прекрасно сознает, что эта система противоречит первичным данным, или экспериментам, или даже самой себе, но не может ничего предложить взамен.

Иехуда ха-Кохен настойчиво подчеркивает ограниченность человеческого знания, обретаемого путем рационального мышления, без помощи откровения; он убежден, что откровение, *каббала,* несет с собой истинное и совершенное знание. Если Маймонид не верил в возможность постижения истины, то Иехуда ха-Кохен заявляет, что получил эту истину, как получают наследство, — через традицию, *каббалу.*

Согласно Иехуде бен Шломо ха-Кохену, традиция эта является устной и восходит к Моисею.

(1) Это не мнение, основанное на телесном восприятии или на познании более высокого типа, нежели познание, естественное для человека, но знание, которое Сам Бог передал Моисею и которое Моисей, в свою очередь, передал Израилю.

(2) Каббала и пророчество суть одно и то же.

(3) Это знание относится к двум высшим мирам: духовному миру и «сущности» мира сфер.

Иехуда ха-Кохен, отождествляя каббалу с Божественной мудростью (наукой), подчеркивает тем не менее наличие связи между ней и прочими науками:

> «...И *разумный* приобретет мудрые советы» [Прит. 1:5]. Он [Соломон] называет разумным того, кто искушен в математических науках [к которым также относятся астрономия, астрология и музыка], так же как саму эту науку называет *разумением*... И предпосылки для этой науки (такие, например, как «целое больше части» и пр.) берутся из Божественной науки... И как математическая наука нуждается в Божественной, так лишь человек, искушенный в математических науках, сможет в совершенстве постичь Божественную мудрость. Поэтому написано: «В сердце *разумного* почиет мудрость» [Прит. 14:33]...
>
> (*Мидраш ха-хохма*. MS. Vatican hebr. 338, fol. 152r)*

Каббала, Божественная наука, по сути своей отлична от науки о нижних мирах; последняя, хотя и была когда-то уделом Израиля, теперь известна только по книгам язычников, чем отчасти и объясняется ее несовершенство.

> Автор, Иехуда ха-Кохен бен Шломо ха-Кохен из Толедо, говорит: если ты будешь размышлять и занимать твою мысль этими науками, чтобы обрести знание обо всем, что существует, с начала и до конца, ты в конце концов увидишь, что можешь узнать лишь очень немногие вещи относительно двух миров, воспринимаемых чувствами: мира сфер и мира возникновения и уничтожения. Что касается духовного мира, то даже если ты выучишь наизусть тринадцать книг Аристотеля о Божественной

* Оригинальный текст этого фрагмента был нам любезно предоставлен Колетт Сират.

науке, ты узнаешь из них лишь о Перводвигателе, Скале, Единственном, Живом, Который не является ни телом, ни силой в теле, да еще то, что для каждой сферы существует Отделенный Интеллект, вот и все, что ты узнаешь относительно этого [духовного] мира, если будешь занимать свой дух этими трактатами...

Философы пытались познать эти три мира только посредством догадок [предположений], то есть посредством знания, укорененного в телесном восприятии, как объяснил Аристотель в своих книгах «О доказательстве» и «О душе». Однако было бы поистине чудом, если бы на базе телесного восприятия мы могли бы узнать, понять и постичь что-то такое, что вообще не доступно для чувственного восприятия.

(*Там же*, fol. 4r – 5r)*

Тот факт, что Божественная наука была открыта только Израилю, объясняется близостью избранного народа к Божественному миру: два нижних мира были отданы язычникам, которые и благоденствуют в них. Израиль же в этом мире — только временный житель (*гер ве-тошав*). Обращаясь к некоему христианскому оппоненту, Иехуда объясняет эту проблему так:

Разве ты не видишь, что Адам до грехопадения был нагим в раю, а после того, как он согрешил, ему дали одеяние и изгнали из рая? Не лучше ли было бы, если бы он оставался нагим, без одеяния, но пребывал в раю? Так вот, если у язычников больше наук и интеллектуальных удовольствий, чем у израильтян, то это потому, что они унаследовали два [нижних] мира. А кроме того, ты знаешь, что важен вовсе не *мидраш* [как таковой], то есть работа по интерпретации текстов (теория), а действия**; и какая польза от ваших наук вашим ученым, если среди этих ученых мужей пороки и хитрости распространены гораздо больше, нежели среди невежд? Ибо они используют свою науку для того, чтобы изготавливать идолов или варить любовные зелья, чтобы казаться людьми значительными в глазах сильных мира сего или добывать золото посредством операции, которую называют «великим деянием», но никогда не сумеют успешно осуществить, ибо сие невозможно.

(См.: C. Sirat. *La qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen*, p. 193)

* Этот фрагмент приведен в статье К. Сират: C. Sirat. *Judah b. Solomon ha-Cohen*, p. 49–50, n. 22.

** Иехуда ха-Кохен, очевидно, имеет в виду известный талмудический спор о том, что́ важнее – учение (*талмуд*) или действие (*маасе*). См., напр., *Киддушин* 40б.

Поэтому в разделе, посвященном Божественной науке, Иехуда вообще не цитирует философов, а только традиционные тексты Раши и Ибн Эзру. Он весьма сдержанно относится к Маймониду, поскольку последний смешивал философию с Божественной наукой, то есть «венчал великого царя короной из глины».

Что именно Иехуда ха-Кохен понимает под «Божественной Мудростью», объяснено очень ясно в его комментарии к *Маасе Берешит*, псалмам и Книге Притчей, а также в его экспликации еврейского алфавита. Что же касается талмудических *агадот,* приводимых в третьем трактате о Божественной науке, то их смысл остается закрытым для тех, кто не воспринял *каббалу* (традицию) и не понимает ее внутренней логики.

Бог, Сам по себе, абсолютно непознаваем, и чем дальше человек продвигается в обретении совершенного знания, тем больше он понимает, как важно отрицать наличие у Бога каких бы то ни было атрибутов; только потому, что имеются сущности, эманирующие от Бога, мы можем использовать слова молитвы, которые описывают Бога как Великого, Сильного и Страшного.

В комментарии к *Маасе Берешит* утверждается, что два нижних мира были сотворены *ex nihilo.* Материя (сотворенная из ничего) и форма (свет, который дает материи жизнь) суть первые творения Бога.

Свет есть форма; материя подразделяется на высшую, материю небес, и низшую, материю земли. Именно свет, эманация Интеллекта, «сообщает движение всей совокупности существующих сотворенных вещей и заставляет их перейти от небытия к бытию».

Слова *брийа*, *йецира*, *асийа* (три слова на иврите, передающие понятие «сотворение») описывают не один и тот же акт: *брийа* обозначает переход какой-то вещи к существованию от небытия, и в начале не существовало ни материи, ни формы; в этом Иехуда расходится с Аристотелем: по мнению иудейского ученого, «ничто» является противоположностью форме, а первоматерия, которая не подвержена процессам возникновения и уничтожения, есть вместилище форм, сменяющих в ней друг друга, и подобна воску, всегда готовому воспринять форму печати. Мы, говорит Иехуда ха-Кохен, в отличие от Аристотеля, полагаем, что ничто есть «действительное и абсолютное ничто и что до сотворения мира не было первоматерии, но Господь (хвала Ему!) сотворил материю и форму, и от их союза, в который им и подобало вступить, произошло все существующее».

Итак, Интеллект пребывает лишь на втором уровне высших сущностей; что же касается человеческой души, то «сия человеческая форма такова, как если бы она занимала третье место в иерархии отдельных форм».

Эта онтологическая схема — явно неоплатоническая: первые две сотворенные сущности суть материя и форма, и материя как будто в определенном смысле предшествует форме, что напоминает идею Ибн Габироля, хотя Иехуда ха-Кохен, в отличие от последнего, не упоминает Волю.

Далее следуют девять Интеллектов, которые управляют сферами; их символами являются первые девять букв алфавита, от *алефа* до *тета*, которые соответствуют числам: 1, 2, ... 9. Мир сфер символизируется буквами от *йода* до *цадэ*, которые соответствуют числам: 10, 20, ... 90. Подлунный же мир символизируется буквами от *куфа* до конечного *цаде*, которые соответствуют числам: 100, 200, ... 900 (конечные буквы* добавляются к двадцати двум буквам еврейского алфавита, и всего получается двадцать семь знаков).

*Йод* (10) символизирует высшую сферу, которая вовлекает весь небесный мир в его суточное движение; *каф* (20) — это сфера неподвижных звезд; *ламед* (30) — Сатурн; *мем* (40) — Юпитер; *нун* (50) — Марс; *самех* (60) — Венера; *аин* (70) — Солнце; *пэ* (80) — Меркурий; *цадэ* (90) — Луна.

Нижний мир представлен следующими буквами: *куф* (100) — первичная материя нашего, нижнего мира, отличная от первичной материи астральных тел; *реш* (год) — четыре качества, то есть тепло, холод, влажность и сухость; *шин* (300) — огонь; *тав* (400) — воздух; конечный *каф* (500) — вода; конечный *мем* (600) — земля; конечный *нун* (700) — металлы; конечный *пэ* (800) — растения; конечный *цадэ* (900) — животные.

Божественная наука — это знание имен Отделенных Интеллектов и сущностей, занимающих еще более высокое место в иерархии бытия; она объясняет отношения, которые связывают различные высшие сущности со сферами, а также те отношения, которые связывают сферы с сущностями низшего мира; это наука о расположении звезд, которое зависит от имен и функций сущностей, отделенных от материи. Упомянутые отношения в большой мере являются арифметическими и связаны с буквами еврейского алфавита.

Нижний мир очень сильно зависит от мира сфер. Все, что существует в нашем мире, имеет свое соответствие в мире небесном: каждый регион населенного мира, каждое историческое событие, судьба каждого человека.

Вся история управляется сферами. Каждая из планет властвует над определенным днем недели (Сатурн над субботой, Юпитер над

* Графические формы пяти букв (*каф*, *мем*, *нун*, *пе* и *цадэ*), употребляемые в конце слов.

воскресеньем и т. д.) и над определенным месяцем; периоды преобладания той или иной империи сменяют друг друга в соответствии с периодическими возвращениями планет: например, период, прошедший под знаком Марса, был отмечен Вавилонским пленением и разрушением Первого Храма; а когда вновь наступит период Сатурна, Израиль будет спасен (fol. 300r ff).

Эти рассуждения подпитывались источниками еврейской мысли, о которых мы подробно говорили выше, однако нелишне сопоставить их и с арабскими текстами, в том числе с произведением Джабира ибн Хаййана, проанализированном в прекрасном исследовании П. Крауса*. Ведь в действительности Иехуда ха-Кохен, как и Иехуда бен Ниссим, был выходцем из той части еврейской среды, которая имела глубокие корни в арабском языке и арабской науке.

## Ицхак бен Авраам ибн Латиф

Ицхак бен Авраам ибн Латиф, как кажется, жил в Толедо между 1210 и 1280 гг. В 1238 г. он закончил первое и самое важное из своих сочинений; укороченная версия этой книги, не подписанная его именем и составленная около 1230 г., атрибутировалась разным авторам, в том числе Шломо ибн Габиролю. Эта работа, *Шаар ха-шамайим* («Врата небес»), вскоре будет опубликована; введение к ней уже издано. Несколько других работ Ибн Латифа уже были опубликованы. Это комментарий к Екклесиасту; *Гинзей ха-мелех* («Сокровища царя»); *Цурат ха-олам* («Форма мира»); *Церор ха-мор* («Пучок мирры») — книга, посвященная знаменитому талмудисту Тодросу ха-Леви Абулафии; сборник афоризмов *Рав пеалим*; и философские респонсы. Комментарий на Книгу Иова и на *Сефер йецира,* похоже, утрачены.

Ибн Латиф писал на иврите, но обладал на удивление обширными познаниями в области арабской философии. Он не пользуется чужими переводами, однако очевидно, что он знал оба еврейских перевода «Путеводителя растерянных». Авторы, которых он, цитируя, называет по имени, — арабские или греческие (в переводах на арабский); кроме того, он широко использует произведения еврейских неоплатонических философов, особенно Ибн Габироля — не упоминая его имени (за исключением тех случаев, когда цитирует его стихи), возможно, потому, что, по мнению Ибн Латифа, доктрина Ибн Габироля относится к тем «тайнам», которые не следует открывать

* P. Kraus. *Jabir ibn Hayyan, contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam* (Cairo, 1942).

простым людям. Тем не менее я должна отметить, что явное сходство между между идеями Ибн Латифа и Ибн Габироля вовсе не обязательно означает, что произведения последнего послужили непосредственным источником для Ибн Латифа: ведь в действительности мы мало что знаем о текстах, которыми пользовался сам Ибн Габироль. И все же, весьма вероятно, что Ибн Габироль оказал значительное влияние на Ибн Латифа.

Ибн Латиф подразделяет все существующее на три иерархизированных мира: мир Интеллектов, мир сфер и мир возникновения и уничтожения. Бог непознаваем; Его нельзя постичь посредством интеллекта и Ему невозможно дать определение ни на одном из человеческих языков, ибо Он беспределен, а любой атрибут является ограничением. Бог, посредством Своей Воли, создал мир. Божественная Воля, если мыслить ее как активное начало, отлична от Божественной Сущности. Воля — одновременно Сам Бог и первая эманация Бога — есть то, что соединяет универсальную материю и универсальную форму. Именно Волей, которую также именуют Словом, был создан мир; она — источник всей реальности, Источник Жизни; она есть все, и все пребывает в ней; ничто не существует вне ее. Тем не менее, хотя можно сказать, что вся реальность пребывает в Боге, Бог и реальность не идентичны.

Бог сотворил мир посредством Воли. Вся первая часть трактата «Врата небес» посвящена критике концепции вечного существования мира, базирующейся на идеях Аристотеля; один из аргументов против этой концепции — невозможность соединить Единого с множественностью, бесконечное с конечным. Если мир в силу необходимости эманирует от Бога, то он тоже должен быть бесконечным и в количественном, и в пространственном смыслах. Этот аргумент взят у Саадии Гаона, который, в свою очередь, позаимствовал его из *калама* (первичным же источником был Иоанн Филопон); позже тот же аргумент подхватили и дополнили Шмария бен Элияху Икрити и Хасдай Крескас.

Критика аристотелианской науки у Ибн Латифа так же фундаментальна, как и у Иехуды ха-Кохена, но Ибн Латиф менее ясно выражает свои мысли. Маймонид писал, что все, сказанное Аристотелем относительно подлунного мира (особенно то, что говорится в трактате «Метеорологика»), вне всякого сомнения, истинно. Ибн Латиф критикует эту точку зрения, ибо утверждения Аристотеля являются чисто умозрительными предположениями и ни в коей мере не доказаны научно; более того, эти предположения даже менее правдоподобны, чем другие, которые можно было бы сделать (*Цурат ха-олам*, с. 6). Столь же

радикальной критике Ибн Латиф подвергает и взгляды Птолемея: по его мнению, ничто не доказывает, что природа небесной материи предполагает круговое движение. Мы даже не знаем, сделано ли небо из двух родов материи (из сияющей материи — звезды; из другой, прозрачной, — сферы). Мы не знаем ни числа звезд, ни числа сфер, ни того, является ли движение сфер естественным или произвольным (регулируемым душой и интеллектом). Что же касается утверждения о вечности этого движения, то оно есть результат чистой спекуляции.

Таким образом, философы почти ничего не знают ни о земле, ни о небесах, ни о Боге. В самом деле, интеллектуальное познание пользуется логикой, которая основана на трех модусах: восприятии, силлогизме и демонстрации.

Модус восприятия использует чувственные впечатления, представляет их душе и препровождает к духовному здравому смыслу, который их взвешивает и сравнивает с уже известными образами; таким путем человек получает истинные представления о сущности вещей — в том плане, который касается их существования.

Силлогизм — второй модус, и его можно подразделить на три рода. Силлогизм первого рода «имеет дело» с тем, что относится к миру возникновения и уничтожения, то есть с отношением между материей и формой и переходом от потенциальности к актуальности; силлогизм второго рода «имеет дело» лишь с тем, что всегда существует в актуальности (например, с отношением между небесами и землей, напоминающим отношение между кругом и точкой, или с отношением между материей звезд и сфер, с одной стороны, и их формой, с другой, — отношением, которое не подвержено изменениям или трансформации); наконец, силлогизм третьего рода, согласно мнению философов, которые удовлетворяются весьма смутной аналогией, «имеет дело» с отношением между сферами и Отделенными Интеллектами. В действительности силлогизм третьего рода «имеет дело» со связями, которые соединяют все сотворенное — различные виды существ, интеллектуальные и природные типы, сокрытые взаимодействия причин; именно на этом пути посвященный может обрести религиозное, чудесное, интеллектуальное знание, которое спрятано от глаз тех, кто овладел «чуждой» наукой.

Демонстративный модус относится только к Богу; Он пребывает вне времени и места, никакая случайность не пятнает Его, и никакое сомнение, какого бы то ни было рода, не бросает на Него тень. Он есть чистая истина (*там же*, с. 4–5).

Традиция, *каббала*, обучает нас тому, как был сотворен мир и какова роль Божественной Воли, — обучает в соответствии с модусами

силлогизма и демонстрации; однако эта тайна Воли не может заключаться в комбинации букв, поскольку буквы, их формы и их комбинации относятся к сфере образов, а тайнаВоли совершенно абстрактна, полностью отделена от материальных образов. Те, кто желает объяснить тайны умопостигаемого мира с помощью букв алфавита, становятся жертвами своего воображения, потому что человеку трудно мыслить без помощи образов; однако если возвыситься до уровня того, что отделено от материи, буквы тоже исчезнут, и именно в этом состоит вожделенная цель: в достижении формы познания, совершенно отделенной от материи, абсолютно простой и чистой, лишенной каких бы то ни было следов образного мышления.

Ибн Латиф находит в Писании и *мидрашим* множество знаков, указующих на это высшее тайное знание о Боге и Его отношениях с миром. Мы точно знаем два конца цепочки: на одном пребывает Бог, тотальное Единство, совершенно непознаваемый, Который является чистым совершенством и Чье существование доказано в абсолютном смысле; на другом конце — материальный мир, который мы воспринимаем органами чувств. Бога отделяют от мира материи десять *сфирот* и тайна сотворения мира: двадцать два «пути», о которых рассказывается в *Сефер йецира* («Книге творения»).

Бог — Единый, Который превыше Единицы. Он есть Воля. Его аспект, являющийся также Именем Бога, — знак, указующий путь к тому, что напоминает постижение совершенного и абсолютного Единства, путь демонстрации существования Единственного, о котором мы знаем лишь то, что Он существует.

Этот первый аспект, раскрывающий Бога, есть совокупность Десяти слов, посредством коих Бог сотворил мир; число слов — десять — соответствует числу букв в трех Именах Бога, числу, символизирующему Десять заповедей; оно выше Единицы, первой из цифр, первой *сфиры*. Первая *сфира* — это *эш* (огонь); вторая — *руах* (воздух); третья — *майим* (вода). Три упомянутых термина встречаются и в *Сефер йецира*. Огонь — это умопостигаемые материя и форма, вечные в своем единстве; воздух — те же две умопостигаемые сущности, но разделенные, подобные двум линиям, сходящимся в одной точке. На первой стадии творения все сущности пребывали в состоянии потенциальности, в Интеллекте, и не были активными, то есть не существовали «вовне». С третьей *сфирой*, горними водами, появляется сокровенная субстанция, несущая в себе форму телесности и «обрезающая» две линии, которые тянулись в бесконечность. Это третье измерение есть пространственное измерение, и оно соотносится с огнем так же, как свет Луны соотносится с солнечным светом.

Четвертая *сфира* — это *hyle*, Первоматерия, свет Солнца, эманирующий от духовного света, который одним своим присутствием заставляет появиться свет звезд и планет.

Пятая *сфира* — Форма; ее называют Сферой Интеллекта, и ее существование признается даже философами.

Шестая *сфира* — форма девятой сферы, которая заключает в себе все другие сферы; а остальные четыре *сфиры* — иные формы сфер (*там же*, с. 29 и 34).

Все *сфирот* соединены между собой, ибо многообразие содержится в Единстве, подобно тому как отдельные индивиды и виды входят в один род.

Человеческий дух вполне способен получить некоторое знание об этих *сфирот* и может даже достичь уровня Воли, Божественного Имени. Ибо человеческая душа подобна искре от этого Имени, низвергнутой в материю, и может вернуться к своему источнику. Когда все «искры» вновь обретут свое умопостигаемое отечество, материальный мир исчезнет.

Ибн Латиф, который претендует на то, что является последователем Маймонида, с помощью многочисленных символов раскрывает тайны умопостигаемого неоплатонического мира. Нетрудно понять, почему ученые не знали, считать ли его философом или каббалистом: его философская система облачена в одеяние из символических терминов; она представляет собой подлинный фейерверк сравнений и сопоставлений. И очень далека от сухости аристотелизма в духе Аверроэса.

## Иехуда бен Ниссим ибн Малка

Все, что мы знаем о биографии Иехуды бен Ниссима ибн Малки, это две даты: 1260 г., который он сам упоминает в своем «Комментарии к молитвам», и тот факт, что Ицхак из Акко цитировал его приблизительно в 1300 г. Иехуда бен Ниссим, возможно, жил в Марокко. Только часть его работ была опубликована, но зато эти изданные произведения стали предметом исчерпывающего исследования Дж. Вайды.

Главное сочинение Иехуды бен Ниссима, *Унс ал-гариб* («Утешение Изгнанницы»), диалог между учителем и его учеником, сопровождаемый «Комментарием к *Сефер йецира*», до сих пор существует лишь в рукописном виде. Дж. Вайда опубликовал сокращенный перевод этой книги на иврит, выполненный анонимным автором и включающий резюме «Комментария к *Сефер йецира*». Комментарий бен Ниссима к *Пиркей де-рабби Элиэзер* (мидрашу, который атрибутируется

ианнаю рабби Элиэзеру), тоже написанный по-арабски, пока существует лишь в рукописном варианте, а «Комментарий к молитвам» в настоящее время готовится к печати.

«Утешение Изгнанницы» — диалог об изгнанной в материальный мир душе, которая должна умереть для этого мира, чтобы вновь обрести жизнь в мире Интеллекта. К этой новой жизни ведет путь познания — познания не Бога, Который непостижим, а тех сил, что управляют миром и свидетельствуют о Его существовании. Мысль Иехуды бен Ниссима зиждется на этих двух принципах: Бог непознаваем; мир и его законы четко определены и познаваемы.

Интеллект, первая эманация, обозначается Тетраграмматоном; это «самая тонкая из субстанций, свет мира, первая доступная для познания причина, совершенная, лишенная недостатков в себе и в своих действиях» (См.: G. Vajda. *Judah b. Nissim*, p. 20). Человеческая душа, которую Иехуда бен Ниссим (как и Иехуда ха-Кохен, и некоторые неоплатоники) помещает на третий уровень в иерархии интеллектов, тоскует по своему Возлюбленному, Интеллекту, и в Песни Песней описывается взаимная любовь Интеллекта и человеческой души. Традиционные тексты, как библейские, так и *Пиркей де-рабби Элиэзер*, *Сефер йецира*, *Сефер ха-бахир*, а также литургия подводят посвященного к пониманию взаимоотношений между мирами, дают ему ключи к Вселенной и позволяют воздействовать на этот мир. Алфавит с его двадцатью семью буквами символизирует весь сотворенный мир. Простые буквы от *алефа* до *тета* представляют интеллекты, буквы от *йода* до *аина* — сферы, а последние буквы, начиная с *куфа*, — сущности нижнего мира. У Иехуды бен Ниссима эта система осложнена тем, что он атрибутирует мужской или женский характер высшим сущностям, которые, по его мнению, образуют пары. Далее, наш автор пытается согласовать числа и буквы из *Сефер йецира* с числами и буквами своей основной системы; эта экзегеза не способствует прояснению целого, но зато содержит некоторые интересные элементы. Например, в интерпретации бен Ниссима *тоху* и *боху* оказываются двумя началами, «впечатанными» в материю, *hyle*, которая есть *майим* (вода), то есть третья из *сфирот*, описанных в *Сефер йецира. Тоху* — это мужское начало, а *боху* — женское, которое не имеет манифестированного существования и является вечной пассивностью.

Текст Иехуды бен Ниссима не позволяет четко определить его позицию по вопросу об отношении между Богом и творением. Возник ли тварный мир в результате Божественной эманации, как обычно считают неоплатоники, или же он был сотворен *ex nihilo*, как настаивает Иехуда ха-Кохен? Тем не менее структура мира (как ее

описывает бен Ниссим) становится понятной с того момента, когда появляются Материя и Форма, от которых эманирует мир Интеллектов, затем мир сфер и, наконец, наш нижний мир (причем каждый из этих миров подчиняется вышестоящему).

Особенно интересны два аспекта мысли Иехуды бен Ниссима его объяснение магии и его политические идеи. Большая часть его работы посвящена звездам и их влиянию на нижний мир. В этих пассажах он оправдывает не только астрологию, но и симпатическую магию; по его мнению, мудрый человек, благодаря знанию астральных и физических законов, может влиять на свою собственную судьбу и судьбы своих близких. В этом смысле эффективна также молитва, действенность которой зависит от силы выраженного в ней намерения. Душа, когда она чиста, является астральной силой, и если она стремится к своему изначальному месту с чистым намерением, то обращается с молитвой к астральным силам и ее молитвы оказываются услышанными. Таким образом она может отражать зло, но не способна уничтожить смерть. С другой стороны, молитвы общины более действенны, нежели молитвы отдельного индивида, даже если в этой общине нет ученых людей, ибо коллективные молитвы и мольбы, повторяемые многократно и с чистым намерением, приводят в движение астральные силы и души. Сила слова связана с использованием симпатического отношения между астральными силами и земными вещами. Жертвуя астральной силе какие-нибудь подходящие для этого вещи, мудрец привлекает ее, приводит в «хорошее настроение», что вызывает такой же настрой в его собственной душе и наполняет его душу избыточной силой. Важное различие между почитателями звезд и мудрецом состоит в том, что последний знает: звезды — лишь посредники между Богом и человеком, и их сила ограничена во времени, но тем не менее неотвратима.

Доминирование любой звезды, говорит Учитель (персонаж «Утешения Изгнанницы»), продолжается на протяжении нескольких поколений, поэтому поколения, живущие в середине периода, которым управляет определенная звезда, убеждены в том, что зависящий от нее порядок неизменен. Они не знают, что это доминирование, как и любая другая вещь в мире, имеет строго фиксированный срок и не может выйти за его пределы. Должным образом обученный мудрец, который знает, какая именно звезда доминирует в его время и в том месте, где он живет, способен регулировать ее воздействия, как полезные, так и вредоносные, на благо людям. Вредные воздействия будут если не совершенно уничтожены, то, во всяком случае, в большой мере ограничены — так что обыкновенные люди их даже не

заметят. Если же в конце периода доминирования этой звезды появится другой мудрец, который сможет разобраться в ситуации, он сумеет сделать то, что необходимо, и подготовить своих соотечественников, чтобы они учли предстоящую перемену. Однако если срок существования группы, о которой идет речь, действительно приблизился к своему финалу, ничто не сможет предотвратить ее гибель. Что же касается противоречия между «талисманами» и Законом, то оно — чисто мнимое; если внимательно присмотреться, окажется, что религиозные писания выражают те же самые истины, о которых говорится в книгах о талисманах и в философских трудах.

Так что же, чудес, которые могут нарушить естественный порядок вещей и астральное предопределение, вообще нет? То, что люди невежественные называют чудесами, объясняет Иехуда бен Ниссим, на самом деле суть действия, которые осуществляет мудрец, используя астральные влияния и «добавляя» их к основным качествам вещей. Примером такого рода влияния является притяжение: магнит притягивает железо благодаря актуализованному, а не основному качеству.

До этого момента речь шла о религиозной практике, прорицаниях и чудесах как сфере деятельности мудреца; однако существует также вульгарная магия, практикуемая людьми невежественными, главным образом женщинами, и не предполагающая ни душевной чистоты, ни молитвы, ни жертвоприношений. Согласно нашему автору, даже в этих низших манифестациях духовной жизни можно обнаружить следы присутствия астральных сил; колдуны, хотя и не знают причин тех или иных явлений, по крайней мере владеют определенными рутинными процедурами, о которых узнали благодаря контактам с мудрецами.

Политическая доктрина Иехуды бен Ниссима весьма примечательна; главные ее идеи таковы: существует несколько типов управления; метод правления, которого придерживается совершенный философ, отличается прежде всего ориентацией на астральное предопределение. Имеется не одно предопределение, а несколько, и все они относятся к разным уровням; предопределение самого общего характера распространяется на весь мир, тогда как другие управляют меньшими частями Вселенной, и наименее сильное имеет власть только над судьбой отдельного индивида. Законодатель, который понимает этот порядок вещей, использует его наилучшим образом.

Может получиться так, что в силу астрального предопределения философ встречает в своем поколении множество благонамеренных индивидов; если же имеет место противоположная ситуация, то иногда ему приходится карать смутьянов смертью, даже если это противоречит его философскому «пути». Некоторые философы делают

это, заботясь о благополучии большинства, другие предпочитают отдалиться от человеческого общества, лишь бы не прибегать к подобным крайним мерам. Есть два условия, которые мудрец должен выполнить, дабы решить стоящую перед ним задачу.

Во-первых, он должен объяснить простому народу, соразмерив свою речь с интеллектуальными способностями слушателей, что необходимо уважать Бога и что признание Его Премудрости несовместимо с грехом.

Во-вторых, он должен обеспечить себе поддержку политического лидера, который будет почитать его, как ученик почитает своего учителя; могущество этого повелителя и даст мудрецу возможность осуществлять его дидактическую работу.

К гораздо более низкому рангу относится «натурфилософ». Такой человек (чьи ошибки критикуются и в Писании, и у Аристотеля) не заглядывает дальше подвижных небес, откуда приходит жизнь формы и материи и откуда берут свое начало составные элементы «смесей». Он отрицает астральное предопределение и думает, что человек свободен. Он не верит в посмертное существование души. Его правление дает волю безудержному удовлетворению так называемых естественных желаний.

Учитель в диалоге «Утешение Изгнанницы» рассматривает доминирование служителей культов в современном ему мире как победу невежества (мы бы сказали: обскурантизма); он рекомендует мудрецу вести себя в соответствии с верованиями невежд только из осторожного расчета, в душе эти верования не разделяя; в Законе он видит в лучшем случае подготовительную стадию, необходимую для обретения истин высшего порядка.

Когда Иехуда бен Ниссим рассуждает о еврейском законе, он прибегает к еще большим предосторожностям, чем обычно, и настойчиво подчеркивает абсолютную необходимость сохранения этих идей в тайне. Он говорит, что превосходство еврейской религии обусловлено ее ориентацией на универсальное предопределение (и не забывает повторить, что эту силу не следует отождествлять с Богом), тогда как другие религии полагаются на силы, имеющие ограниченное влияние, которые воздействуют лишь на какой-то один период или на судьбу конкретного индивида.

Философия Иехуды бен Ниссима ибн Малки практически не оказала влияния на позднейшую еврейскую мысль. В четырнадцатом веке его цитировали только Ицхак из Акко и Шмуэлъ ибн Мотот, а в пятнадцатом — Иоханан Алемано. Вплоть до эпохи Ренессанса магическая практика отвергалась или игнорировалась иудейскими

философами-аристотелианцами, которые в этом смысле следовали примеру своих арабских коллег.

Совсем иначе складывалась судьба произведений Авраама Абулафии, современника Иехуды бен Ниссима. Для Авраама бен Шмуэля Абулафии двумя базовыми текстами были «Путеводитель растерянных» и *Сефер йецира*. Иехуда ха-Кохен и Иехуда бен Ниссим мыслили мир и Бога в соответствии с неоплатонической схемой, согласно которой Интеллект является первой эманацией. В отличие от них, Авраам Абулафия, подобно аристотелианцам и Маймониду, считал Активный Интеллект последним из Отделенных Интеллектов. Исследовательская работа Иехуды ха-Кохена была направлена главным образом на оценку различных наук и их притязаний, оправданных или нет, на понимание мира и Бога. Иехуда бен Ниссим, чья онтологическая схема более или менее согласуется со схемой Иехуды ха-Кохена, больше интересовался применением, теоретическим и практическим, науки о буквах. Авраам Абулафия категорически утверждал, что эта «наука о буквах» не должна использоваться для иных целей, кроме как достижение медитативного состояния и пророчества.

## Авраам бен Шмуэль Абулафия

Авраам родился в Сарагосе в 1240 г. и провел свое детство в Туделе, в Наварре. В 1260 г., после смерти его отца, он отправился в Палестину, но добрался лишь до Акко. Затем вернулся в Италию, проехав через Грецию, и в Капуе изучил «Путеводитель растерянных» под руководством Хиллеля из Вероны, о котором мы вскоре будем говорить. Там он изучил также *Сефер йецира* с Барухом Тогарми, автором комментария к этому трактату, испытавшим на себе влияние Ицхака ибн Латифа. «Буквенная традиция» пользовалась тогда большой популярностью в Италии. Произведения Иехуды ха-Кохена были хорошо известны (в частности, Хиллелю из Вероны), и их часто цитировали. Мы могли бы более или менее точно оценить влияние теологических трудов Иехуды ха-Кохена на систему Абулафии, если бы сами эти труды были изучены и опубликованы, однако в настоящее время остается лишь предположить, что они сыграли достаточно важную роль.

Абулафия вернулся в Барселону в 1271 г., но через два года вновь покинул Испанию и вел полную рискованных начинаний жизнь в Италии, на Сицилии и в Греции. В 1280 г. он опять посетил Капую, а затем поехал в Рим, чтобы предстать перед папой Николаем III и просить его о смягчении участи иудеев.

В результате он был приговорен к сожжению и избежал казни лишь благодаря смерти папы, а в последующие годы продолжал распространять свое учение, проповедуя приход Мессии в 1290 г. Его критиковали за эти мессианистические откровения, он продолжал писать и пытался оправдать себя. После 1291 г. мы не имеем о нем никаких сведений.

Список произведений Абулафии достаточно велик. Их более тридцати, и большинство до сих пор существует лишь в рукописном виде. Их характер менялся по мере того, как автор продвигался все дальше в изучении философии, пророчества и мессианизма. Недавно защищенная и еще не опубликованная диссертация М. Иделя* позволяет нам составить более полное представление о сочинениях и доктрине этого автора, и на последующих страницах я ею воспользуюсь.

Большая часть наследия Абулафии посвящена описанию пути, который ведет к пророчеству. Само пророческое откровение определяется как эманация Активного Интеллекта, эманация, которая берет свое начало в Боге и «перетекает» в интеллект и воображение пророка. Активный Интеллект идентифицируется с Метатроном (ангелом, который владеет ключом к эзотерическим истинам), Израилем, Словом, Моисеем и даже *сфирой Малхут*.

Божественное влияние достигает человеческой души двумя разными путями. Если этот поток воздействует только на интеллект, результатом являются знание и наука. Если же он распространяется и на интеллект, и на воображение, то именуется «Словом»; но пророк не слышит это «Слово» в материальном смысле. Зрительные и слуховые ощущения — лишь продукт воображения пророка.

«Божественное Слово» свободно от всех материальных атрибутов. Человеческое воображение играет очень важную роль в системе Абулафии, но его значение амбивалентно, ибо, хотя оно является средством достижения пророческого состояния, автор определяет его с помощью негативных терминов, часто встречающихся у Маймонида и его комментаторов: воображение есть дьявол, материя; и только победа Интеллекта над порочным инстинктом (воображением) может привести человека к вечной жизни.

Иехуда ха-Кохен говорил, что Божественная наука, наука о буквах, содержит и включает в себя две другие науки, физику и математику-астрономию; однако он написал энциклопедию, основанную на наиболее известных научных текстах его времени. Абулафия же

---

*Англ. перевод книги К. Сират был издан в 1985 г. С тех пор М. Идель опубликовал несколько книг, посвященных Аврааму Абулафии (см. Библиографию, с. 647)

утверждает, что медитация над буквами, особенно буквами Божественного Имени, позволяет обрести математические, философские, научные знания более легким путем, чем это можно сделать с помощью дедуктивных методов естественных экспериментальных наук или философской логики.

Тора на самом деле тождественна Богу, Отделенным Интеллектам и Активныму Интеллекту. На историческом уровне Закон (Тора), обращенный к человеческому интеллекту и воображению, имеет природу, обусловленную этими двумя человеческими способностями. Эзотерический смысл Торы — это Устный Закон, который представляет собой комбинацию Божественных Имен и был передан Моисею на горе Синай.

Мистик должен понимать Закон на трех разных уровнях:

— На уровне заповедей, то есть на экзотерическом уровне, который сохраняет следы воспринявших этот Закон интеллекта и воображения.
— На философском уровне, возвысившись до которого можно понять отношение между человеческой душой и Активным Интеллектом.
— На эзотерическом уровне, где душа может подняться к Божественному миру и пытается соединиться с Интеллектом. Этот уровень предшествует постижению Закона как переплетения Божественных Имен, то есть уровню пророка, соединившегося с Интеллектом, уровню, достигнув которого пророк может воздействовать на мир, хотя Абулафия решительно отвергает эту реальную возможность. Ибо, по мнению Абулафии, целью комбинирования Божественных Имен является достижение пророческого состояния, а не использование магических сил.

Абулафия подробно описывает технику, позволяющую достичь пророческого уровня, и очевидно, что он хорошо знает то, о чем говорит, и что сам он поднялся по всем ступеням мистического знания. Здесь мне представляется уместным процитировать М. Иделя:

> Со времени возникновения мистицизма *Меркавы* в источниках периода гаонов и текстах *хасидей Ашкеназ* мы встречаем описания различных техник использования Святых Имен для изменения уровня сознания; если в техниках, существовавших до Абулафии, эти имена использовались в своем целостном виде, то в его технике мы находим комбинации отдельных букв Божественных Имен с буквами алфавита. Техника Абулафии предполагает три стадии: комбинирование букв в письменном

виде, произнесение этих комбинаций и составление комбинаций в уме. Другие элементы его техники — особое дыхание и движения головы, соответствующие гласным. Дыхание состоит из трех элементов: вдоха, выдоха и задержки дыхания; это трехчастное деление напоминает дыхательную систему йоги. Абулафия также оговаривает некоторые предварительные условия, необходимые для процесса «запоминания» Имени Бога: наличие изолированной комнаты, белых одежд, *тефиллин* и *таллита**, а также полное отрешение от мирских мыслей.

Мистик должен мысленно увидеть буквы Божественного Имени, чтобы достичь профетического состояния сознания. Главное отличие между техникой Абулафии, с одной стороны, и йогой, исихазмом** и суфизмом, с другой, заключается в том, что Абулафия концентрирует внимание на меняющемся объекте; в то время как другие упомянутые техники направлены на то, чтобы «успокоить» разум, техника Абулафии нацелена на интенсификацию ментальной активности путем концентрации внимания на комплексе действий.

Музыка «обыгрывается» в системе Абулафии в основном тремя способами: (а) процесс игры на арфе напоминает ему комбинирование букв: музыкальные звуки своими различными комбинациями радуют душу, тогда как комбинации букв радуют интеллект; (b) игра на арфе есть образ профетического опыта; известный образ пророка как лиры, на которой играет Святой Дух, встречается в книгах Абулафии дважды; (с) музыка является органической частью его техники; мистик выпевает согласные в соответствии с сопровождающими их гласными; в позднейших руководствах по этой технике (например, в «Лестнице восхождения» Иехуды Алботини) упоминается и инструментальная музыка — очевидно, под влиянием суфизма.

Профетический опыт Абулафии имеет две главные характеристики: аспекты, связанные с чувственным восприятием, и воображаемые вид́ения. Мистик, по мере углубления своего мистического опыта, может вначале видеть свет, а на второй стадии — слышать речь. Первое, по

---

* *Тефиллин* (филактерии) — кожаные коробочки, содержащие пергамент с написанными на нем отрывками из книг Исход и Второзаконие; эти коробочки накладываются с помощью специальных ремней совершеннолетними евреями на левую руку и на лоб во время утренней молитвы в будни. *Таллит* — прямоугольное молитвенное покрывало из шерсти или шелка с черными или голубыми полосами вдоль коротких сторон и с кистями по углам.

** Исихазм (от *греч.* hesychia, «покой, безмолвие, отрешенность») — мистическое течение в Византии; этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом через «очищение сердца» слезами и через сосредоточение сознания в себе самом; для этого была разработана система приемов психофизического самоконтроля (наклонная сидячая поза, регулирование дыхания и движения крови и пр.).

мнению Абулафии, типично для представителей теософского направления в каббале, тогда как ко второй стадии мистик, как правило, переходит тогда, когда следует «путем имен». Речь выше света, ибо она есть исток пророчества. Абулафия описывает процесс пророчества как беседу мистика с самим собой: мистик задает вопрос и сам отвечает на него, изменяя свой голос. Абулафия рассказывает, что иногда видит форму человека, которая есть проекция его собственной души и ее способностей — интеллекта и воображения. В другом видéнии он созерцал буквы Святого Имени, которое также заключает в себе вышеупомянутые способности. Еще в одном странном видéнии о буквах присутствовали *урим* и *туммим**, тоже символизирующие интеллект и воображение. Самое интересное из его видений — круг (или сфера), напоминающий мандалы, описанные К. Юнгом. Этот круг, как и мандала, является одновременно космограммой и психограммой, потому что его движение намекает на структуру мира и его процессы, а также на структуру души. Аллюзии на внешний облик Метатрона содержатся в «Книге вечной жизни» и «Книге Знака», где этот ангел предстает в образе старца.

Абулафия призывает остерегаться огня, который есть символ демонического воображения, пытающегося сжечь интеллект; когда воображение подавлено, человеческий интеллект «прилипает» к Активному Интеллекту и они соединяются в одно целое; Абулафия говорит о полном слиянии человеческого интеллекта не только с Активным Интеллектом, но и с Божественным Интеллектом, то есть с Самим Богом. Такое слияние достигается тогда, когда обычные «узлы» души оказываются развязанными и душа привязывает себя к интеллектуальному миру.

Главная особенность мистицизма Абулафии состоит в том, что мистицизм этот представляет собой рациональный тип опыта, потому что органом, воспринимающим опыт, является интеллект, и высшей целью, к которой стремится мистик, тоже является интеллект — Активный Интеллект или Бог; таким образом, мистицизм Абулафии есть слияние пророческой миссии и интеллектуального опыта. Абулафия считает себя одним из «классических» пророков и полагает, что его книги ни в чем не уступают другим пророческим книгам. Его опыт — эсхатологический по своему характеру, потому что, по его мнению, мистики в состоянии экстаза ощущают, пребывая в этом мире, блаженство грядущего мира.

Одна из наиболее интересных черт мистицизма Абулафии — тот факт, что его видéния являются проекциями спекулятивных концепций, которые сформировались у него еще до начала мистического опыта. Наконец, в его системе совершенно отсутствует аскетизм.

---

* См.: Исх. 28:30.

Описывая свой профетический опыт, Абулафия использует образы, которые можно свести к следующей схеме: поцелуй, половой акт, семяизвержение, оплодотворение, сын и новое рождение. Эти образы основаны на материальных элементах, и их функция состоит в том, чтобы описать развитие профетического процесса, который начинается с поцелуя, то есть с «прилипания» души к Активному Интеллекту, и заканчивается рождением сына, то есть полностью актуализированного интеллекта. Это рождение одновременно является новым рождением человека, потому что обретение интеллекта подобного рода делает человека бессмертным; такова еврейская версия мотива возрождения, характерного для мистической литературы. Примечательно, что использование этих образов Абулафией совершенно отлично от каббалистического использования образа полового акта как символа теософских процессов; для Абулафии эротические образы служат лишь средством, чтобы наглядно показать тот путь, каким пророчество достигает души, в само же понятие полового акта он не вкладывает никакого спекулятивного значения. Однако мистик, как бывает и во время полового акта, испытывает ощущение интенсивного наслаждения, которое Абулафия определяет словом «умащение». Это наслаждение, по мнению Абулафии, является высшей целью пророка и более важно, нежели обретение рационального прозрения. Такое акцентирование чувственных аспектов мистического опыта напоминает нам как суфизм, так и некоторые направления христианской мистики.

(См.: M. Idel. *Abraham Abulafia's Works and Doctrine*, p. XIV–XVIII)

Мы должны отметить, что вся эта группа испанских философов, которые соединяли неоплатонизм с аристотелизмом и пользовались терминологией, близкой к терминологии каббалы, в настоящее время изучается несколькими учеными, и, без сомнения, уже через несколько лет можно будет дать более обстоятельное изложение идей данного философского направления.

*Моше бен Иосеф ха-Леви* из Севильи должен быть упомянут ради полноты картины, прежде чем мы расстанемся с Испанией. Этот философ жил в тринадцатом веке, но мы знаем лишь его имя и несколько фрагментов (правда, достаточно длинных) его сочинения, которое в полном виде до нас не дошло. Он писал по-арабски, и Иехуда ибн Вакар, о котором мы будем говорить в следующей главе, сохранил его «Метафизический трактат» и два других фрагмента, включив их в собственную книгу. Перевод «Метафизического трактата» на иврит тоже сохранился, в трех рукописных списках, и это позволило

Г. Вольфсону реконструировать утраченный трактат Аверроэса о Перводвигателе (Моше ха-Леви цитировал данный трактат, чтобы затем его опровергнуть). Моше ха-Леви особенно интересовала проблема Бога в Его отношении к Перводвигателю; он принимает точку зрения ал-Газали, но помещает между Богом и Перводвигателем еще одну сущность, которую называет «Словом». Однако дошедшие до нас тексты не позволяют сказать что-либо более конкретное об этом авторе.

## Италия

Об еврейских философах Италии до недавних пор было мало что известно. Однако исследования, осуществляемые в Иерусалиме И. Сермонетой и его учениками, уже дали блестящие результаты, и особенности еврейской мысли в Италии начали проясняться.

Яаков Анатоли, который долгое время жил в Неаполе, принес в этот город маймонидовскую традицию. Его ученик *Моше бен Шломо из Салерно* (ум. 1279) написал «Комментарий к „Путеводителю растерянных“», до сих пор не опубликованный. Этот комментарий к первым двум частям «Путеводителя растерянных» является интересным примером сотрудничества между еврейскими и христианскими философами. Моше из Салерно не только постоянно ссылается на латинский перевод «Путеводителя», но и приводит латинские эквиваленты (речь идет о вульгарной латыни) многих ивритских терминов. В силу различия культурных контекстов латинские термины не вполне соответствуют ивритским. Моше из Салерно консультировался по этому вопросу с Николаем из Джовинанцо, доминиканским монахом, и цитирует комментарии последнего к 52-й и 53-й главам первой части «Путеводителя растерянных», в которых объясняются атрибуты отношения и корреляции (взаимообусловленности): в схоластике эти термины ассоциируются с взаимоотношениями между тремя ликами Троицы, применительно к которой категории «отношение» и «взаимообусловленность» определены гораздо точнее и с учетом бóльшего количества оттенков смысла, чем это сделано в арабской и еврейской философии; поэтому монах критикует еврейского переводчика и самого Маймонида за то, что они смешивают разные философские понятия.

Помимо небольшого трактата, озаглавленного *Таанот* («Дискуссии»), Моше из Салерно составил ивритско-итальянский философский словарь, основанный на «Словаре необычных слов, встречающихся в „Путеводителе“» Шмуэля ибн Тиббона. В своем «Словаре» Моше

из Салерно часто формулирует проблемы в терминах, аналогичных тем, которыми пользуются христианские ученые. По мнению Моше из Салерно, который в этом смысле является типичным представителем итало-иудейской философии, арабская и еврейская философия вполне согласуется с христианской мыслью. Так же думали и некоторые христианские итальянские философы тринадцатого века.

## Зрахия бен Шеалтиэль Грациан из Барселоны

В работах Зрахии, который считал себя официальным комментатором Маймонида, влияние схоластицизма менее ощутимо. Он принадлежал к древнему барселонскому роду, но эмигрировал в Рим. Все его сочинения были написаны между 1277 и 1291 гг. Он преподавал философию Маймонида, и это его занятие было признано еврейской общиной Рима как особый статус. Сам он говорит, что нашел в своих учениках аудиторию, которая с готовностью принимала его идеи и его комментарии. Помимо книг по медицине (Галена, Авиценны, Маймонида), Зрахия перевел с арабского языка трактат Аристотеля «О душе», «комментарий к *De Coelo*» Фемистия, «Трактат о сущности души» ал-Фараби, «средние комментарии» Аверроэса к «Физике», «Метафизике» и *Parva Naturalia* Аристотеля и, наконец, «Книгу причин» Псевдо-Аристотеля и фрагменты «Элементов теологии (Прокла)», произведения, обычно приписывавшегося Аристотелю (но Зрахия поставил эту атрибуцию под сомнение).

Возможно, Зрахия придавал столь большое значение проблеме Вечной Божественной Премудрости, которая проистекает от Бога, именно из-за воздействия на него двух последних — неоплатонических — текстов; однако следует помнить, что он также знал и использовал труды Иехуды ха-Кохена и, может быть, других еврейских философов, живших в Испании.

Не все сочинения Зрахии сохранились; от его главной работы, комментария к «Путеводителю растерянных», который, по замыслу автора, был рассчитан на два уровня восприятия — начинающих и зрелых философов, — до нас дошла только большая часть первой книги, в двух разных версиях. Письма Зрахии к его родственнику Иехуде бен Шломо и его дискуссия с Хиллелем из Вероны отчасти дополняют этот комментарий. Зрахия также написал комментарии к Книге Притчей и Книге Иова.

Основываясь на идее Моше ибн Тиббона о различии между регулярными законами и редкими феноменами, Зрахия высказывается в пользу реальности некоторых экстраординарных феноменов, например,

существования гигантов. Помимо упомянутого философского доказательства, он также ссылается на археологические находки: он сам видел в Риме зуб такой громадной величины, что он мог принадлежать только гиганту; кроме того, известно, что в деревне неподалеку от Рима был обнаружен целый гигантский скелет, и череп его имел толщину полпяди. Подобные утверждения ни в коей мере не свидетельствуют о возврате к религиозной традиции. Грациан, вслед за Аверроэсом, настаивает на необходимости различения философии и религии. По его мнению, человек, который смешивает эти две сферы, ничего не смыслит ни в той, ни в другой. Маймонида можно понять только через философские тексты; знание философской литературы поможет раскрыть «тайны» «Путеводителя растерянных».

Эта тенденция к интерпретации Маймонида в духе Аверроэса проявляется и в переписке Зрахии с Хиллелем из Вероны. Последний, разделяя точку зрения Саадии Гаона, считал библейский рассказ о борьбе Иакова с ангелом описанием реального события; он говорил, что и эпизод с внезапно заговорившей Валаамовой ослицей следует понимать в буквальном смысле.

Ответ Зрахии базируется на «Путеводителе растерянных»: то и другое события имели место в видéнии, в сознании пророка, а не во внешней реальности. Эти эпизоды, как и многие другие, являются аллегориями, предназначенными для того, чтобы раскрыть нам определенные истины.

## Хиллель бен Шмуэль из Вероны

Позиция Зрахии Грациана соответствует провансальской традиции интерпретации Маймонида и подкреплена испано-арабскими текстами. С другой стороны, Хиллель бен Шмуэль из Вероны, которого Зрахия не считает истинным философом, читал и переводил христианские тексты. Источниками для христианских философов часто служили те же арабские труды, которые использовал Хиллель бен Шмуэль (правда, известные Хиллель бен Шмуэлю христианские авторы предпочитали Авиценну Аверроэсу), но схоластики по-своему интерпретировали арабские источники и нередко отбирали те тексты, что были неоплатоническими по духу или содержали понятия, заимствованные у ранних христианских авторов — Халкидия, Боэция и других.

Хиллель бен Шмуэль, врач и талмудист, выходец из знаменитой семьи талмудистов, жил в Неаполе (в 1254 г.), а потом в Капуе. Он перевел с латинского языка несколько трактатов по медицине — Гиппократа, Галена, а также Бруно из Лунебурга, написавшего свою

«Большую хирургию» в 1254 г. Хиллель сыграл важную роль в выступлении философов против антифилософов в период возобновления диспута между теми и другими, в 1289–1290 гг., и сохранилось два письма по этому поводу, которые он адресовал своему другу Ицхаку бен Мордехаю (маэстро Джао). Скорее всего, в некоторой степени благодаря ему Шломо бен Авраам из Монпелье, инициатор наложения *херема* на философов, был, в свою очередь, отлучен от еврейской общины раввинами Вавилонии, Израиля и Италии. Хотя Хиллель был пылким защитником Маймонида, он, как мы видели, желал сохранить буквальный смысл рассказов о чудесах и не принимал их аллегорическую интерпретацию. В своем главном произведении, законченном в Форли в 1291 г., *Тагмулей ха-нефеш* («Вознаграждения души»), он, как правило, предпочитает мнения, более приемлемые для религии, нежели те, что восходят к Аверроэсу; в сущности Зрахия прав: Хиллель был довольно слабым философом, и его «Вознаграждения души» представляют собой компиляцию из разнородных отрывков. Недавно вышло критическое издание этой книги, и я процитирую слова подготовившего публикацию ученого, И. Сермонеты, который описывает сочинение Хиллеля из Вероны так:

> В этом разделе р. Хиллель соединил три коротких трактата (разных авторов), в которых идет речь о душе (прежде всего о ее интеллектуальной части) и которые были популярны и пользовались признанием в его время. Первый состоит из нескольких фрагментов латинской версии книги Авиценны о душе, *Liber Sextus Naturalium*, и пространных цитат из «Книги о душе» христианского ученого и переводчика Доминика Гундисальви (жившего в двенадцатом веке в Толедо, в Испании), который разделял мнение Авиценны по этому вопросу. Сознавая тот факт, что объяснение Авиценны уже не отвечает требованиям современных читателей и ученых, р. Хиллель присоединил к упомянутым выдержкам трактат Аверроэса «Три тезиса об Интеллекте». Р. Хиллель перевел этот трактат на иврит с латинской версии, озаглавленной *Tractatus de Animae Beatitudine*, но имел перед глазами и перевод того же трактата с арабского на иврит, выполненный Шмуэлем Ибн Тиббоном. Наконец, р. Хиллель добавил к этим текстам перевод первой главы трактата «О единстве разума против аверроистов» (*Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas*), написанного в 1270 г. Фомой Аквинским. Очевидно, эта работа попала к р. Хиллелю очень быстро после ее появления и была самым последним произведением на данную тему, но р. Хиллель не упоминает имени ее автора. В отличие от первых двух трактатов, третий представлен так, как если бы это был новый комментарий самого Хиллеля, написанный с целью «осовременить» более старые

общепризнанные работы. Р. Хиллель перерабатывал материал трактатов, которые читал и переводил: иногда перефразировал тексты, некоторые места излагал в сжатом виде или вообще пропускал. Он радикально менял порядок расположения частей в текстах, как если бы хотел скрыть факт своего плагиата. Трактат Фомы Аквинского, по мнению р. Хиллеля, доказал неправильность выводов Аверроэса относительно гибели индивидуальной человеческой души в момент ее отделения от тела, а также продемонстрировал, что индивидуальность души и вечность существования ее интеллектуальной части могут быть доказаны на базе Аристотелевой психологии.

(Предисловие И. Сермонеты к *Сефер Тагмулей ха-нефеш*, с. VI–VII)

Как и Фома Аквинский, Хиллель из Вероны признает индивидуальное бессмертие души. Это позволяет ему пересмотреть и несколько по-иному сформулировать традиционные понятия награды и наказания, которые он понимает в духовном, а не в физическом смысле. Заключительная часть его книги содержит еще три небольших исследования: (1) Знание и свободная воля; (2) Вопрос о смерти и ее связи с грехопадением Адама; (3) Падение ангелов. В этих трех исследованиях тоже ощущается сильное влияние христианских теорий.

## Иехуда бен Моше бен Даниэль Романо

В следующем поколении появляется гораздо более глубокий философ: Иехуда бен Моше бен Даниэль Романо.

Он родился около 1280 г., был учеником Зрахии Грациана и, скорее всего, стал, как и его учитель, преподавать философию Маймонида. Некоторое время он работал как переводчик при дворе Роберта Анжуйского* и выполнил много переводов с латыни. Помимо «Книги причин» Псевдо-Аристотеля и трактата Аверроэса *De Substantia Coeli* («О небесной субстанции»), он перевел трактат «О Едином и Единстве» Доминика Гундисальви (мы не знаем точно, был ли это перевод или компиляция), несколько работ Эгидия Римского (1247–1316), которого он называет «Братом Проповедником», несколько работ Альберта Великого (1193–1289), а также произведения некоего «Малого Брата», Александра из Гэльса (1170–1274), Анджело да Камерино (тринадцатый век) и Фомы Аквинского. Примечательно, что эти переводы появлялись очень быстро после выхода в свет оригинальных работ: так, Иехуда Романо пользовался трактатами Эгидия Римского

* Короля Неаполитанского.

между 1315 и 1330 гг. Однако то же можно сказать и в отношении других итало-иудейских философов: например, Хиллель из Вероны перевел первую часть трактата Фомы Аквинского «О единстве разума против аверроистов» всего через двадцать лет после того, как он был написан. Сходным образом обстояло дело и в сфере литературы: Иммануэль Римский, к которому мы еще вернемся, написал на иврите свое подражание поэме Данте, «Ад и рай», в то самое время, когда «Божественная комедия» была впервые опубликована.

Помимо этих переводов, Иехуда Романо составил иврито-итальянский глоссарий к *Мишне Тора.* А также написал следующие работы (все они до сих пор не изданы): «Комментарий на Книгу Бытия», «Главы о пророчестве» (шестьдесят шесть глав), различные экзегезы на библейские пассажи, комментарий на *Киддуш** и *Кдушу*** (славословия Имени Бога) и комментарий к первым четырем главам «Книги знания»*** Маймонида, под названием *Бен порат.*

Его оригинальные произведения сильно окрашены латинским схоластицизмом, который он хорошо знал. Когда читаешь его, возникает впечатление, что перед тобой перевод с латыни, даже если на самом деле это не так. Разумеется, у него много цитат из латинских источников; более того, кажется, что Иехуда Романо, хотя и пишет на иврите, мыслит в философских понятиях, соответствующих латинским терминам. Это особенно поражает, если сравнить его труды с современными им философскими трактатами, написанными в Провансе. Здесь дело даже не столько во влиянии на него христианских философов его времени, сколько в том, что он жил с ними в одной интеллектуальной атмосфере.

Высказываясь по поводу вопроса о творении, он повторяет идеи Маймонида: не существует научных доказательств, которые подтверждали бы либо концепцию сотворения мира во времени, либо концепцию вечности мира; у нас имеются только достаточно спорные аргументы в пользу той и другой гипотез. Однако с философской точки зрения признание вечности мира влечет за собой такие трудности, что фактически гипотеза о сотворении мира является единственной приемлемой. По этому вопросу мнения схоластов его времени совпадали с мнением Маймонида (интерпретированного определенным образом).

---

* *Киддуш* — букв. «отделение», «освящение». Так называется благодарственная бенедикция за дарованные Богом Израилю субботу и праздники.

** *Кдуша* — антифонное славословие Богу, произносимое совместно всеми участниками службы во время утренней и дневной молитвы.

*** Первая книга кодекса *Мишне Тора*.

Тему соединения с Интеллектом Иехуда Романо затрагивает, говоря о Енохе; Адам был сотворен чистым и стремился к Интеллекту, но Ева превратила его потенциальную тенденцию к материальности в актуальность. Адам мог бы и далее оставаться под доминирующим воздействием Интеллекта, но он дал себя соблазнить и был изгнан из рая. Из двух первенцев Адама и Евы один был всецело материальным, а другой — материальным наполовину; только Енох достиг уровня истинного интеллекта.

Как далеко способен человек продвинуться в своих поисках Интеллекта? Подобно провансальским философам, Иехуда Романо верил в возможность соединения с Активным Интеллектом. Бог не может быть познан — ни в Своей сущности, ни в Своем существовании. Мы знаем о существовании Отделенных Интеллектов и об их видах, но не ведаем ни их сущности, ни разницы между ними. С другой стороны, Активный Интеллект постижим и в его сущности, и в его существовании, и через это постижение человек может достичь полного слияния с ним.

У Иехуды Романо признание возможности слияния с Активным Интеллектом влечет за собой своеобразное понимание библейской экзегезы: по его мнению, не существует связи между содержанием библейских стихов и тем объяснением, которое дает им философ. Философу прежде всего надлежит достичь уровня абстрактного мышления. Чтобы добиться этого, он должен размышлять о философских материях, к которым относятся и схоластические тексты; уровень абстрактного и всеохватывающего мышления — высочайший, коего может достичь человек. Пророк, как и философ, достигает этого уровня, изучая все частные науки, которые приобретают более высокий статус, когда становятся частью пророческой «науки наук»; но и после того они остаются существенной частью пророчества: во-первых, потому, что пророк нуждается в них для достижения пророческого уровня, и, во-вторых, потому что народ, который воспринимает его пророчества, понимает их именно благодаря их глубинной согласованности с науками, которые представляют собой результат естественного процесса познания.

Если философ-экзегет уже достиг уровня интеллекта, уровня «вдохновения» (И. Сермонета указывает на сходную идею у Данте), то объяснения, которые он дает библейским стихам, могут быть совершенно отличны от буквального смысла этих стихов, потому что, когда этот уровень достигнут, стираются все различия между истинами. Каждая часть истинного универсального знания может служить столь же адекватным объяснением рассматриваемого стиха, как

и любая другая. Символы пророческого текста, как и отдельные науки, являются частями универсальной науки наук, и интерпретатор может найти в стихе сколько угодно истин — в зависимости от вдохновения и ассоциативной связи идей. Действительно, Иехуда Романо, например, предлагает пятнадцать разных интерпретаций одного стиха из Псалтири.

По представлению Романо, пророк есть прежде всего философ, наставник, ведущий людей к интеллектуальному знанию, и уже потом, во вторую очередь, — законодатель. Это акцентирование онтологического и когнитивного аспектов пророчества соответствует идеям Фомы Аквинского и христианских схоластиков, к которым Иехуда Романо был очень близок.

*Иммануэль бен Шломо Римский* (Маноэлло Джудео, ок. 1261 1328 г.) был больше известен как поэт, нежели как философ; он прославился своими поэтическими сочинениями и, как известно, написал подражание «Божественной комедии». Он сочинял стихи о любви, дружбе и вине, и при этом в других стихотворениях, а также в своих философских комментариях восхвалял полную отрешенность от материи и подчеркивал превосходство интеллекта.

Он составил комментарии почти ко всем частям Библии, но опубликованы только его экзегезы на Книгу Притчей, Псалтирь, Плач Иеремии, Есфирь, Руфь и Песнь Песней (некоторые — лишь частично). Недавно был издан фрагмент его «Комментария на Книгу Бытия». Он также написал работу по логике, *Эвен бохан* («Пробный камень»), из которой было опубликовано только введение. Его работа об алфавите, как кажется, не сохранилась, за исключением одного лишь вводного стихотворения, которое включалось в его поэтические сборники.

В своих библейских комментариях он сперва объясняет грамматику и буквальный смысл, затем — выраженное в тексте намерение, то есть философское значение. Эти комментарии, по сути, являются своего рода компиляцией: в них можно найти цитаты из Авраама ибн Эзры, Маймонида, Яакова Анатоли, Иехуды бен Шломо ха-Кохена и Иехуды Романо. Тема интеллектуальной любви (являвшейся, как правильно отметил И. Сермонета, «верой философов») часто возникает в его произведениях. Кажется даже, что его библейские комментарии писались с единственной целью — эрудированно проиллюстрировать эту «веру философов»: трудно отделаться от впечатления, что они представляют собой чисто стилистические упражнения, сами по себе блестящие и предназначенные для литературно образованного, элегантного общества, воспринимающего философские проблемы как темы для светских бесед.

# ГЛАВА ВОСЬМАЯ

## Четырнадцатый век

В начале четырнадцатого века в сфере еврейской философии выделяется фигура Герсонида. Хотя он пользовался теми же источниками, что и его современники, его мысль резко контрастирует со сравнительно однородной картиной прочих философских идей того периода. В четырнадцатом веке в Провансе, Испании и Византийской империи появилось множество философов, и, хотя некоторые из них имели оригинальные идеи, в целом можно сказать, что «ингредиенты» их мысли остались прежними.

Прежде всего для данного периода характерен новый всплеск увлечения астрологией, увлечения, в котором часто присутствуют черты неоплатонизма. Поражает число комментариев к комментарию Ибн Эзры, созданных в это время: Иехуда ибн Москони в 1362 г. утверждал, что знает около тридцати таких комментариев (по его словам, из них лишь десять представляют хоть какой-то интерес). Первый был написан Авишаем из Сагори (о котором нам ничего не известно), кажется, в 1170 г., то есть немногим позже, чем произведение самого Ибн Эзры; второй, написанный Моше ибн Тиббоном, датируется тринадцатым веком; все остальные — четырнадцатым. М. Штейншнайдер приводит список тридцати шести авторов таких комментариев; помимо этих авторов, было еще по меньшей мере двадцать анонимных. «Наставление о нравственности», рекомендующее изучать Ибн Эзру, приписывалось Маймониду, несмотря на то, что последний выступал с решительной критикой астрологии; это наставление цитируют Иехуда ибн Москони (во введении к своему комментарию) и Шем Тов бен Ицхак ибн Шапрут (тоже во введении к своему комментарию).

Хотя Маймонид и Аверроэс по-прежнему были общепризнанными авторитетами и их идеи составляли базовую структуру еврейской

мысли, центральные проблемы, которые обсуждались в четырнадцатом веке, и сам способ подхода к ним свидетельствуют об определенной близости еврейских мыслителей к схоластической философии. Эта близость проявилась, например, в трактовке проблемы индивидуальных форм у Иедайи ха-Пнини, в самом начале века; в трактовке проблемы «возможного будущего» в двадцатые годы; в отношении к неаристотелевской («парижской») физике в конце периода.

Во второй половине четырнадцатого века медицинские сочинения переводились с латыни на иврит даже чаще, чем философские тексты; тогда же впервые появляются переводы работ по логике и чувствуется, что это только первые шаги великого начинания.

В конце тринадцатого века каббала все еще оставалась в некоторых отношениях эзотерическим движением; в четырнадцатом веке она стала популярной (как раньше произошло с философией), и философы уже не могли игнорировать каббалистические тексты и теологические конструкции, которые претендовали на то, что являются частью традиции, и в которых народ, да и многие ученые, видели истинное выражение иудаизма.

## Иедайа ха-Пнини

Иедайа бен Авраам Бедерси ха-Пнини (Эн Бонет Профиат) (ок. 1270–1340) жил на рубеже двух веков. Он или его семья происходили из Безье (Бедерси), но жил он в Перпиньяне и Монпелье. Он, скорее всего, был врачом, поскольку написал заметки к части «Канона» Авиценны, которые потом были собраны в книгу (до сих пор существующую лишь в рукописном виде). В юности он сочинил стихотворную молитву, все 1000 слов которой начинаются с буквы *мем*, и его отец так гордился этим, что написал панегирик сыну, сохранившийся в нескольких манускриптах. Большой известностью пользовались также короткий трактат ха-Пнини в защиту женщин* и книга моральных сентенций, озаглавленная *Сефер бхинат олам* («Книга критического познания мира»). Последняя работа имела значительный и долговременный успех, и существует множество ее рукописных копий. В 1865 г. Ренан привел список сорока четырех печатных изданий ивритского текста, нескольких переводов (в том числе двух французских, первый из которых датируется 1629 г., и английского, опубликованного в Лондоне в 1806 г.) и более десятка комментариев

*Этот трактат, написанный в стиле макамы (особый жанр арабской рифмованной прозы), являлся полемическим ответом на сочинение Иехуды бен Шабтая «Женоненавистник» (*Соне нашим*).

Так что Иедайа был уже достаточно известным автором, когда написал свое «Апологетическое послание» (*Ктав хитнацлут*), направленное в защиту изучения философии и против клевещущих на нее. Иедайа адресовал этот текст Шломо бен Адрету, возможно, еще до издания декрета об изгнании евреев из Франции (1306 г.), но ответа, кажется, не получил. Иедайа говорит, что не знает того толкования библейских текстов, за которое обвиняли Леви бен Авраама:

> Тебе сказали, будто кто-то объяснял, что Авраам символизирует материю, Сара — форму, а колена Израилевы — планеты; но я уверяю тебя, что это совсем не так. В школах объясняют как аллегории только агадические пассажи Талмуда, которые не могут быть поняты в буквальном смысле, и в этом мы следуем по стопам нашего великого учителя [Маймонида]... Что же касается преступления, в котором нас обвиняют, — а именно, что вместо Талмуда мы изучаем «чуждые» науки, то есть книги Аристотеля и его комментаторов, — то мы заявляем, что изучение логики, физики и метафизики полезно для укрепления религии; эти занятия дают нам доказательства существования Бога, пророчества, свободной воли, сотворения мира *ex nihilo* и т. д. ...раввины в Испании, Вавилонии и Андалусии, благодаря своему знанию арабского языка, могли использовать философские книги; они сумели доказать единство Бога и дать отпор антропоморфистам.
>
> (*Ктав ха-хитнацлут*)*

Упомянув различных еврейских философов, начиная с Давида ал-Мукаммиса и Саадии Гаона, Иедайа ха-Пнини продолжает свою мысль так:

> Однако кульминационная точка [в этом развитии] была достигнута нашим великим учителем Моше бен Маймоном, который постиг философию Аристотеля и его комментаторов, математику — не хуже Евклида и его последователей, астрономию — не хуже Птолемея и [ученых] его школы, медицину — не хуже Гиппократа и Галена. Он опирается в своей теологии на традицию, которую подвергает философскому анализу. Именно он дал лучшее объяснение пророчеству и успешно боролся с антропоморфистскими идеями, распространенными в его эпоху. Мы видели послания, которые приходили со всех концов мира и критиковали его, во время первого диспута**, главным образом за то, что он отрицал представление

* Это произведение включалось в большинство изданий респонсов Шломо бен Адрета.

** См. выше, гл. 7, с. 335–340.

о наличии у Бога определенных размеров и образа. И Нахманид в своем послании к раввинам Франции тоже говорит, что Маймонид сделал больше, чем кто-либо другой, для низвержения антропоморфных идей. Как видно, в то время идеи антропоморфизма высказывались прилюдно. В самом деле, поэт Эн Видас, [живший в тринадцатом веке,] говорит о своих современниках в Испании, что они знают размеры Творца, но не упоминают об этом из боязни. Выходит, что отрицающие наличие размеров у Творца, с точки зрения этого поэта, неверующие. И если мы больше не разделяем сии идеи, то обязаны этим изучению философии. Мы видим по письму, адресованному нам, что ты запрещаешь только изучение натурфилософии и предметов, с ней связанных, но дозволяешь изучение медицины, потому что в Законе против нее ничего не говорится. Математика [и астрономия] также не упоминаются, может быть, потому, что они не несут в себе вреда для веры... [однако] в дозволенных отраслях знания таится столько же опасностей для веры, сколько в тех, которые ты запрещаешь. Астрономия, например, ведет к астрологии и может привести к идолопоклонству; ...что же касается медицины, то, обращаясь за помощью к человеку, как бы не вполне полагаются на Бога. Так, пророк упрекал царя Асу [2 Пар. 16:12] за то, что тот «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей»; по той же причине восхваляли царя Езекию люди его поколения, когда он спрятал [поместил в генизу] книги по медицине [*Брахот* 10б].

(*Там же*)

В заключение Иедайа просит Шломо бен Адрета пересмотреть свое решение относительно *херема*:

(1) ради Маймонида, чьи работы, как философские, так и теологические, будут изучаться и в дальнейшем, несмотря на все запреты.

(2) ради самого бен Адрета, потому что его запрет все равно будет нарушаться в пользу Маймонида.

(3) ради Прованса, который был и продолжает оставаться прибежищем Закона, и особенно ради Монпелье, города великой учености.

Очевидно, что даже если бы сам пророк Иисус Навин явился к провансальцам нынешнего поколения и стал убеждать их не изучать книги Маймонида, он вряд ли добился бы успеха, ибо они имеют твердое намерение пожертвовать своим состоянием и даже жизнью, дабы защитить книги Маймонида. Отцы порекомендовали бы своим сыновьям то же самое. Зачем же тогда продолжать борьбу, если до сих пор ты никакими средствами не смог добиться успеха? Ты выполнил свой долг, но

не получил от этого никакого выигрыша, поэтому тебе следует отступить от твоей позиции и помириться с учеными Прованса. И у всех сынов Израиля будет свет в жилищах их [ср. Исх. 10:23].

(*Там же*)

Иедайа (это совершенно ясно) считал, что диспут ведется со всеми провансальцами, но он также отчетливо видел, что обвинения, хотя они выдвигались против «плохих» философов и не касались самого Маймонида, на самом деле были направлены именно против Учителя. И правильно предсказал, что *херем* не сможет помешать расцвету философии.

В другой части своего послания он описывает, как объяснялись в школах трудные пассажи из Талмуда и *мидрашим*; он и сам написал несколько объяснений такого рода. Из них была опубликована только часть — те толкования, что относятся к *агадот*, связанных с псалмами. Если судить по цитатам в других произведениях, похоже, что Иедайа прокомментировал чуть ли не все талмудические *агадот*. Эти комментарии не сохранились как целое; тем не менее большие фрагменты из них содержатся в нескольких манускриптах. Они представляют собой философские объяснения, которые не отличаются особой оригинальностью и повторяют хорошо известные аллегории о человеческом интеллекте и его отношениях с Активным Интеллектом. Предопределение трактуется как естественный закон, который Бог установил для мира, и т. д. Тем не менее метод Иедайи существенно отличается от метода его предшественников: он не пытается интерпретировать каждое слово или каждое выражение в тексте, а выявляет общий смысл пассажа и анализирует его философское значение. Для его интерпретации характерны чувство меры и здравомыслие; например, он, хотя и верит в астрологию, указывает, что ежедневные занятия этой наукой сильно мешают ее пылким приверженцам как в практической жизни (мешают принимать решения и заниматься их профессиональной деятельностью), так и в учебе. Он повторяет, что философия не предназначена для простых людей и, если ее неправильно понимают, приносит вред.

Чисто философские сочинения Иедайи посвящены проблемам, которые обсуждались в его время еврейскими и христианскими философами. Похоже, что его заметки по поводу «Комментария к „Физике“» Аверроэса, комментарий к двадцати пяти тезисам, предпосланным второй книге «Путеводителя растерянных», заметки по логике и «Трактат о первых сущностях» были утрачены. Имеется единственный манускрипт (Париж. Национальная библиотека. MS heb. 984),

содержащий еще пять трактатов, написанных Иедайей ха-Пнини. В первых двух речь идет о проблеме интеллекта, и первый начинается с парафразы короткого трактата ал-Фараби (полный перевод которого на иврит тоже сохранился); затем следует подборка высказываний разных философов по поводу материального интеллекта*. В следующих двух трактатах рассматриваются понятия сопротивления и противодействия (применительно к движению) и содержатся отсылки на «большой комментарий» Аверроэса к трактату *De Coelo* (I, 4). У меня нет возможности пересказывать здесь результаты детального анализа этих работ, проведенного Ш. Пинесом, но я хотела бы отметить моменты, которые показались ему особенно интересными:

(1) Тот факт, что Иедайа прибегает к физическим и логическим концепциям Аристотеля, когда обсуждает математику и связанные с ней дисциплины.

(2) Тот факт, что он проводит различие между пространством в подлунном мире, где возможно актуальное существование прямой линии, и пространством в мире сфер, где актуальное существование прямой линии невозможно. (Сказанное в пункте втором может служить иллюстрацией к первому пункту.)

(3) Номиналистическую идею о том, что числа и все связанное с ними существуют лишь в душе или интеллекте, но не во внешнем мире.

Эти три момента в определенной мере соответствуют идеям Аристотеля и комментариям Аверроэса, однако детали рассуждений показывают, что Иедайа прислушивался к дискуссиям в христианских кругах; в частности, третий пункт свидетельствует о его интересе к номиналистическим понятиям, которые позднее исследовал Уильям Оккам. В последнем, пятом трактате с еще большей очевидностью просматриваются связи нашего автора со схоластицизмом. Дело в том, что этот «Трактат об особых и индивидуальных формах» посвящен проблеме, которая вообще не ставилась в еврейской философии, но которую обсуждал Дунс Скот.

Каждый вид — человек, собака, лошадь и т. д. — имеет форму, которая отличает его от других видов. Однако в рамках данного вида индивиды различаются между собой. Одна собака — большая, черная,

---

* *nous pathetikos* — у Аристотеля; потенциальный интеллект — אלעקל אלהיולאני в арабской перипатетике (ивритский аналог — השכל ההיולאני). Арабский термин связан с греческим *hyle*, поскольку материя (*hyle*), согласно Аристотелю, всегда потенциальна, в отличие от актуальной формы. См. также прим. М. Шнейдера в его переводе «Путеводителя растерянных» (с. 358, прим. 29).

ласковая и послушная, другая — маленькая белая дворняжка, без умолку лающая и непослушная; эти два индивида различаются не видовой формой, а какой-то особенностью, которую Дунс Скот называет *haecceitas* и не идентифицирует с индивидуальной формой. Однако об установленных им различиях между *haecceitas* и индивидуальной формой жившие после него философы, как правило, забывали. Иедайа, после детального обсуждения проблемы, делает вывод о существовании индивидуальных форм, что приводит его в противоречие со всей иудео-арабской философской традицией, согласно которой форма по определению бывает только общей; его точку зрения можно объяснить лишь сильным влиянием на него школы Скота. Тем не менее Иедайа никогда не цитирует Дунса Скота, а только арабских и еврейских философов. Дело в том, что еврейские философы Северной Испании и Прованса в четырнадцатом веке, если и были осведомлены о философских теориях, обсуждавшихся в христианской среде, никогда не ссылались на эти источники, и только путем сопоставления идей, распространенных в еврейских и христианских кругах, мы можем выявить факты взаимовлияния и наличие общих для той и другой среды понятий.

## Ниссим бен Моше из Марселя

Ниссим бен Моше оставил комментарий к Торе, озаглавленный *Сефер ха-ниссим* («Книга чудес»). Эту книгу также называют *Маасе ниссим* («Чудесные деяния») или *Иккарей ха-дат* («Принципы религии»). Последнее название точно отражает содержание комментария, который был написан, вероятно, между 1315 и 1325 гг. (или даже в 1330 г.) и в котором затронуты все проблемы, стоявшие перед тогдашними еврейскими философами. Автор отмечает, что его книга не предназначена для невежд и людей моложе сорока лет, и с негодованием отвергает обвинение, что философы не соблюдают с надлежащим тщанием все заповеди; если применительно к кому-то такое обвинение справедливо, говорит Ниссим бен Моше, то человек этот не является истинным философом.

Комментарий начинается с общего вступления, в котором излагаются принципы библейской экзегезы. И наука, и Тора исходят от Бога, но их функции в сотворенном мире не одинаковы:

> Твой главный принцип должен быть таков: старайся, когда это возможно, приспособить текст к тому, на что определенно указывает разум, даже если [в итоге] объяснение окажется натянутым; если же ты никак не

> можешь [согласовать те или иные стихи с разумом], отнеси их к классу необходимых установлений, без коих не обходится ни одна религия. Весь религия в действительности есть общий закон, который дается и немногим (философам), и большинству (невеждам), и женщинам и детям. Община: один устав для них* и для присоединившихся к ним.
>
> (*Маасе ниссим*, гл. 10, с. 148)**

Роль философии и роль веры очень четко разграничены: познание ведет к высшему счастью, то есть к единению с Интеллектом; религия же, которая включает в себя этику и политику, предназначена для того, чтобы исправить недостатки человеческой натуры, усовершенствовать материальную природу и установить гармонию между индивидами в обществе. От философии исходит свет для духа, вера же дает здоровье человеческому телу и мир — человеческому обществу. Философ стремится к знанию и не заботится о продолжении материальной жизни; пророк же не причастен к философской истине, и его единственная роль состоит в том, чтобы предупреждать общину об опасностях, которые могут ей угрожать и которые он распознает благодаря своему знанию астральных законов. Ибо хотя небесные тела, как правило, приносят миру благо, бывают обстоятельства, когда это благо сопровождается разного рода негативными явлениями, связанными с материей или обусловленными тем фактом, что небольшое зло часто сопутствует большому благу. Поэтому истинная мудрость заключается в умении согласовать свое поведение с природой и расположением небес.

Божественное предопределение можно охарактеризовать как попечительство Бога о людях, выразившееся в том, что Он дал им заповеди, дабы удержать их на прямом пути, и послал им пророков, которые предупреждают их о надвигающихся бедах, дабы они успели заблаговременно вооружиться против них. Нет существенной разницы между пророком и мудрецом, знающим астрологические законы, потому что оба они должны концентрировать внимание и приобретать предварительное знание о народах или индивидах, которых желают защитить; оба должны быть близки к Богу и далеки от суетных мыслей. Оба обретают знание о будущем благодаря способности воображения; и у обоих степень совершенства зависит от их натуры, их добродетелей, их поведения и умения в большей или меньшей степени сконцентрироваться. Когда в Писании говорится: «Господь... молитву

---

* Ср. Числ. 15:15.

** Ссылки даются по недавно вышедшему изданию этого труда: *Маасе ниссим* / Коммент. изд. Х. Крейсела. Иерусалим, 2000.

праведников слышит» (Притч. 15:29), имеется в виду то, что благочестивые люди получают определенное знание, а не то, что они добиваются каких-то изменений в естественном порядке вещей.

Ниссим бен Моше совершенно открыто признает, что некоторые составляющие определенных ритуалов обладают особой силой в том смысле, что способствуют правильному предсказанию будущего или получению свыше пророчества либо подготавливают человека к переходу в пророческое состояние; так, жертвоприношение животных или сосредоточение взгляда на талисманах или камнях (например, тех, что украшают нагрудник первосвященника) пробуждают воображение и помогают заглянуть в будущее.

Чудеса также отчасти объясняются способностью пророка получать знание о законах мира. Тора и пророки, а также традиция наших мудрецов рассказывают нам о чудесах и знамениях, удивительных и странных вещах, которые в принципе невозможны и выходят за рамки того, что может быть научно доказано. Эти чудеса бывают двух видов:

(1) Те, о которых говорится, что они совершались при посредстве пророка или другого выделенного индивида.

(2) Те, в связи с которыми пророки не упоминаются.

К первой категории могут быть отнесены события, происходящие только в присутствии Бога и пророка, и события, при которых присутствуют также другие лица. События, свидетелями коих являются лишь Бог и пророки, происходят либо в профетических видéниях, либо тогда, когда пророк пребывает в бодрствующем состоянии. Очень сильные ощущения, которые испытывает пророк, связаны с активностью воображения и внутреннего чувственного восприятия; они не имеют соответствий во внешнем мире и не базируются на внешних чувственных данных; в качестве примера здесь можно сослаться на видéние Авраама, описанное в Книге Бытия 15. Некоторые чудеса, связанные с Моисеем, такие, как превращение жезла в змея или тот случай, когда рука пророка внезапно побелела от проказы, скорее всего, относятся к той же категории.

Чудеса, которые происходили в присутствии других лиц, помимо пророка, могут быть разделены на два вида:

(a) Предсказание будущих событий; здесь проявляется превосходство пророка над прорицателем, потому что события, предсказанные пророками, всегда сбываются.

(b) Реальные действия.

Чудеса этих двух видов соответствуют определению Ибн Эзры «Когда часть знает Целое, она прилепляется к Целому, обусловливая удивительные знамения и чудеса». Ибо в обоих случаях необходимо знание тайн, которые Бог сокрыл в Своих трудах и Своих творениях, причем во втором случае нужно еще знать действия, без которых не может осуществиться чудо: так, когда Моисей сделал сладкими воды в Мерре (Исх. 15:23–25), кусок дерева, брошенный им в воду, как раз и был необходимым инструментом для подслащивания воды.

Поскольку Ниссим бен Моше проводит строгое разграничение между наукой, то есть философией, и пророчеством, он сталкивается с серьезной проблемой — проблемой оценки библейского текста. Этот текст следует очистить от всего, что является плодом воображения пророка. Однако наш автор не отрицает наличия умопостигаемых истин в пророческих видениях:

> Пророк, чья мысль постоянно устремлена к умопостигаемым понятиям, увидит в пророческом сне те предметы, на которые указали ему его разум и его интеллектуальные занятия, как это случилось с Исаией, который говорит: «...видел я Господа, сидящего на престоле...» (Ис. 6:1)*. И так же, хотя цель пророческого видения состоит в оповещении о будущих событиях, к ним могут примешаться в его воображении умопостигаемые понятия, о которых пророк размышлял, когда находился в бодрствующем состоянии. В самом деле, привычки и образ жизни пророка отражаются на его способности воображения и окрашивают пророческое видение. Так, например, Иисусу Навину, в то время, когда он готовился к завоеванию [Святой Земли], явился в видении «человек, и меч обнаженный в руке его» (Нав. 5:13)**.
>
> (*Там же*, гл. 13, с. 20[illegible])

В этом смысле Ниссим бен Моше радикальным образом отделяет собственно Тору, то есть Пятикнижие, от других Богооткровенных текстов. Действительно, Закон Моисеев (Тора) значительно отличается от остальных пророческих текстов, потому что способность воображения, которая для всех других пророков является самой сущностью пророчества, в пророчестве Моисея вообще отсутствует. Если бы Закон, данный Моисеем, можно было интерпретировать в аллегорическом духе

---

* По-видимому, р. Ниссим подразумевает описание *Маасе Меркава*, которое, согласно талмудической традиции, содержится в начале 6-й главы Кн. Исаии (см. *Хагига* 13б, ср. также «Путеводитель растерянных» III, 6).

** Ср. ниже комментарий Герсонида, с. 432.

как мы интерпретируем некоторые пассажи из пророческих книг, то иудеи не стали бы выполнять заповеди в их материальном смысле, то есть сделали бы именно то, что предлагают христиане.

Аргументы нашего философа базируются на превосходстве Закона Моисея, закона столь совершенного, что он не может быть — и никогда не будет — отменен. Тем не менее только истинные философы ощущают совершенство Закона Моисея достаточно глубоко, и потому потребовался более демагогический метод, чтобы сделать его обязательным для всех и чтобы он приносил пользу даже тем, кому не хватает ума, дабы оценить это величайшее благо и пожертвовать ради него своими инстинктами. Поскольку же невозможно применять меры принуждения к каждому («нельзя поместить наблюдателя в каждый дом»), Моисей использовал угрозы и обещания, чтобы заставить людей невежественных принять Закон. Его манипулирование страхом и обещаниями материальных благ доказывает наличие у него большого политического ума; он пользовался тем же методом, к которому прибегают французские короли: в начале царствования они всегда наказывают какого-нибудь важного принца — без всякой провинности с его стороны, а лишь для того, чтобы внушить своим подданным страх и уважение к себе. Здесь Ниссим из Марселя намекает на привлечение к суду и последующую казнь Анжеррана де Мариньи, осуществленные в 1315 г. по приказу Людовика X, прозванного *le Hutin**.

Как все религиозные и политические лидеры, Моисей пользовался не поддающимися интеллектуальному осмыслению понятиями: например, говорил, что «Закон пришел с неба», в буквальном смысле.

Далее Ниссим кратко характеризует принципы веры, которые были перечислены Маймонидом, и сопоставляет их с философией. Восемь из этих доктрин доказаны рациональным путем: (1) существование Бога и (2) Его Единство; а также то, (3) что Он не является ни телом, ни пребывающей в теле силой; (4) что служить следует лишь Ему одному; (5) что Он знает действия людей и ничто не сокрыто от Него; (6) что пророчество существует; (7) что Божьи заповеди неизменны и вечны; (8) и что Мессия придет. Три доктрины основаны только на вере: (1) воскресение из мертвых; (2) сотворение мира во времени; (3) различие между пророчеством Моисея и пророчествами других пророков. Две доктрины сочетают в себе признаки двух первых классов (то есть в определенном смысле основаны на вере и в определенном смысле могут быть доказаны рациональным путем. — *Прим. ред.*):

---

* Задира, Скандалист (*фр.*).

(1) доктрина Божьего воздаяния (наград и наказаний) и (2) доктрина божественного происхождения Торы.

Каждая из первых восьми доктрин доказывается посредством философских рассуждений и является частью религиозного закона. Я хочу сослаться в качестве примера лишь на один из аргументов Ниссима бен Моше: приход Мессии он доказывает цитатой из Аристотеля, утверждавшего, что в вещах, которые существуют вечно, все возможное непременно свершится. Израиль же есть народ, который упорно существует и не вымирает, как до сего дня доказывала история. Политическая суверенность и свобода Израиля относятся к сфере возможного, поэтому рано или поздно они обязательно станут реальностью.

Далее наш автор переходит к трем доктринам веры:

(1) Идея воскресения из мертвых не имеет ничего общего с интеллектом, и ясно, что она предназначена для простых людей, которые нуждаются в обещаниях материальных благ, чтобы не свернуть с прямого пути. Христиане, говорит Ниссим из Марселя, упрекают нас за признание телесного воскресения. Однако идея эта необходима для укрепления сердец верующих, тогда как идея воплощения Христа не необходима.

(2) Сотворение мира во времени тоже не доказано философским путем, однако полезность этого представления для религии очевидна. Вера в сотворение мира во времени необходима для нас, объясняет Ниссим из Марселя, потому что вечность существования мира исключает возможность чудес (это доказал Маймонид), а факт дарования Торы с небес, как его обычно понимают (согласно общепринятой точке зрения, Моисей услышал от Бога заповеди и передал их народу, в соответствии со стихом: «Пойди, скажи им...» [Втор, 5:30]), является чудом, поскольку Бог не «говорит». Если бы не было этой (упрощающей действительность) веры в божественное происхождение Торы, все люди, или большинство из них, пренебрегали бы словами Торы, не выполняли бы ее заповеди, не боялись бы ее запретов и разрушили бы ее принципы и основы, ибо мало таких мудрецов, которые творят благо лишь потому, что оно — благо, и не дают себе отклониться от праведности лишь потому, что она праведность. Без веры в сотворение мира невозможно было бы доходчиво объяснить, как именно Бог открыл людям Тору, а люди не приняли бы Закон, происхождение которого никак не связано с их чувственным восприятием.

(3) Разница между Моисеем и другими пророками. Без этой доктрины иудейская религия не могла бы существовать, потому что слова всех других пророков, кроме Моисея, суть аллегории, а видения этих пророков — пророческие видéния. Как мы уже говорили, если бы пророчество Моисея было подобно их пророчествам, то все заповеди Торы следовало бы понимать в аллегорическом смысле. Однако тот факт, что Моисей пророчествовал в бодрствующем состоянии и без посредства способности воображения (то есть все его пророчество было сопряжено с интеллектом, в отличие от речений других пророков), не может быть доказан научно: это есть истина веры.

Две доктрины, которые доказываются философскими методами и в то же время являются частью веры, — это доктрина награды и наказания и доктрина божественного происхождения религиозного закона.

(1) Существование награды и наказания доказываются философским путем, если понимать их в интеллектуальном смысле, то есть считать, что они относятся к душе, к ее посмертному существованию, к ее власти над телом и к ее знанию будущих событий. С другой стороны, доктрина награды и наказания является доктриной веры, если понимать библейские и талмудические обещания в буквальном и материальном смысле.

(2) Божественное происхождение Торы тоже является истиной с научной точки зрения, поскольку Моисей действительно дал людям единственный «божественный» закон — закон, который подготавливает интеллект к восприятию философии. Но если понимать доктрину божественного происхождения Торы в том смысле, что Голос Бога раздался с небес и был материальным феноменом, она становится принципом веры.

Многие другие идеи Ниссима бен Моше также заслуживают комментария. Но я остановлюсь еще только на одном моменте. Позднейшие авторы широко пользовались книгой, однако никогда не упоминали имени Ниссима бен Моше. Читатель будет иметь возможность убедиться в этом, когда дойдет до моего анализа творчества Моше Нарбони. Герсонид тоже читал Ниссима из Марселя, и, может быть, именно «Книга чудес» подсказала ему одну из самых оригинальных его идей — идею знания, которое он определяет как постижение индивидуального, а не как обобщение, полученное методом абстрагирования из многих чувственных данных.

Я процитирую соответствующее место из книги Ниссима бен Моше:

> Мы должны иметь следующее представление: все, что мы знаем и все, что может быть познано кем бы то ни было, известно также и Ему, но только в гораздо более совершенном смысле, ибо нашему знанию свойственно несовершенство, а знанию Бога — нет. Поэтому мы не должны говорить, что Бог не знает те вещи, которые знаем мы. Мы должны представлять себе Божье знание не как извлеченное из существующих вещей, подобно нашему знанию, но как познание Богом Самого Себя и через это — познание всех существующих вещей, ибо последние получают свое существование от истины Его существования. Божье знание не заключает в себе несовершенства. Оно не похоже на знание универсалий. Ведь универсалии абстрагируются из существующих вещей и вторичны по отношению к ним, по этой причине они относятся к категории потенциального знания, а потенциальное знание ниже знания актуального. Божественное знание скорее напоминает — до некоторой степени — то, как мы познаем индивидов, ибо сие есть актуальное знание. Однако оно [Божественное знание] отлично от последнего тем, что наше знание индивидов обновляется и расширяется по мере умножения индивидов и извлекается из них, тогда как Божественное знание всегда актуально, цельно, предшествует всему познаваемому и объемлет его.
>
> (*Там же*, гл. 11, с. 151)

## Герсонид

Герсонид — Леви бен Гершом (Лео де-Баньоль) (1288 – апрель 1344) — жил в Баньоле-сюр-Сез (в Лангедоке), а также в Авиньоне и Оранже, и, кажется, никогда не покидал пределов Южной Франции. Многие считают его величайшим еврейским философом после Маймонида. Подобно Маймониду, он был философом, талмудистом и ученым, сведущим во всех отраслях науки. Его работы, которые писались параллельно и взаимно дополняли друг друга, весьма многочисленны. Из его научных сочинений самым важным является «Трактат по астрономии» в 136 главах, который составляет часть его книги по философии; тем не менее из-за большого объема и узко специального характера этого трактата он не был включен в известные рукописные копии и в печатные издания *Милхамот Адонай* («Войн Господа»). Существуют как ивритский текст, так и латинский перевод «Трактата по астрономии»; но они до сих пор не изданы.

В этом трактате Герсонид выступает с критикой некоторых фундаментальных принципов астрономии Птолемея и предлагает другие

решения. Вопреки обычной в средние века практике, он предпочитает полагаться на собственные астрономические наблюдения; он упоминает десять солнечных и лунных затмений и около сотни других астрономических феноменов, которые наблюдал лично. Помимо подобных специальных рассуждений, в его трактате можно найти описание способа изготовления и использования инструмента под названием *Baculus Jacob* («посох Иакова»), позволяющего измерять угловое расстояние между двумя звездами или двумя планетами. Этот инструмент, с некоторыми усовершенствованиями, использовался в навигации на протяжении нескольких последующих веков.

Судя по некоторым данным, астрономические исследования Герсонида осуществлялись по поручению христиан. Во введении к астрономическим таблицам трактата он сам говорит, что таблицы эти были составлены «по просьбе многих высокопоставленных и знатных христианских лиц». Более того, главы о тригонометрии и об инструменте *Baculus Jacob* были переведены на латынь в 1342 г. августинским монахом Петром Александрийским и посвящены авиньонскому папе Клименту VI. Вскоре после смерти Герсонида другой его трактат был переведен на латынь тем же самым монахом, с помощью Шломо, одного из братьев автора. Наконец, Герсонид упоминает «выдающихся способностей клирика, который изучает эту науку [астрономию] вместе с нами».

Три стихотворения, исповедь и пуримская пародия, а также два респонса (один — в связи с литургической проблемой, другой — в связи с вопросом, касающимся некоего раввинистического закона) и утраченный комментарий на талмудический трактат *Брахот* характеризуют «раввинистический» аспект деятельности Герсонида.

В своих комментариях Библии, создававшихся между 1325 и 1338 гг., Герсонид использует разные методы, в зависимости от характера комментируемых книг. Так, комментарии на Книгу Иова и Екклесиаст содержат филологический анализ отдельных слов, объяснение каждой из частей книг и резюме существующих точек зрения. Комментарий на Песнь Песней описывает стадии восхождения человеческой души к интеллектуальному совершенству и этим напоминает комментарии Моше ибн Тиббона, хотя Герсонид заявляет, что знает только тот комментарий на данную книгу, который включен в *мидраш*. В комментариях к книгам Есфирь и Руфь за объяснением буквального смысла следует перечень нравственных, теологических и юридических «уроков» (*тоалийот*, буквально «полезных вещей»), которые можно извлечь из текста. «Комментарий к Торе», который позднее стал одной из первых напечатанных еврейских книг, адресован образованной

публике, и в нем не только объясняется смысл слов и каждого отрывка, читаемого во время богослужения, но также делается попытка выявить содержащиеся в этих отрывках нравственные, философские, теологические и юридические «уроки».

Герсонид использует тот же метод в комментариях к пророкам Даниилу, Ездре и Неемии, Книгам Паралипоменон и Книге Притчей. «Уроки» были напечатаны в двух отдельных томах.

В отличие от библейских комментариев, которые все были изданы, философские комментарии к «малым» и «средним» комментариям Аверроэса до сих пор существуют лишь в рукописном виде. Написанные между 1319 и 1324 гг., они охватывают бо́льшую часть аристотелианского корпуса. Эти комментарии носят чисто философский характер, в них не затрагиваются вопросы религии, а в экскурсах, где автор излагает свои собственные мысли, Герсонид отсылает читателя к «Войнам Господа».

*Милхамот Адонай* («Войны Господа»), произведение в шести книгах, которое писалось на протяжении двенадцати лет и было окончено в январе 1329 г., является самым известным и самым важным из философских трудов Леви бен Гершома. Оно дважды публиковалось, но все еще ожидает критического издания.

Во Введении Герсонид перечисляет проблемы, которые собирается рассматривать, а именно:

(1) Имеет ли рациональная душа, лишь отчасти достигшая совершенства, посмертную жизнь, и если да, то можно ли говорить о существовании разных уровней бессмертия?

(2) Когда человек узнает будущее — во сне, посредством гадания или пророчества, — то приходит ли к нему это знание в силу самой своей сущности или случайно, то есть без активной причины; и, если активная причина имеется, то какова она и каким образом сие знание приходит к человеку от этой причины?

(3) Знает ли Бог существующие вещи, и, если Он их знает, то как именно?

(4) Имеется ли Божественное провидение для существующих созданий; и, в частности, в чем выражается это провидение по отношению к человечеству и к отдельным индивидам?

(5) Каким образом двигатели сфер приводят небесные сферы в движение, и как возникает сие движение?

(6) Является ли мир вечным или сотворенным во времени и, если он был сотворен, то как именно?

В конце шестой книги дополнительно рассматриваются два религиозных вопроса: вопрос о чудесах и вопрос о критериях, по которым можно распознать пророка.

Автор подчеркивает тот факт, что он написал научную работу: доказательства, которые он будет приводить, заимствованы из математических наук, или из физики, или из философии.

> Пусть читатель не думает, что когда в этой книге доказывается истинность [определенного решения] какой-то проблемы, это делается потому, что Тора побуждает нас считать его истинным. [Напротив,] это делается [только] потому, что оно истинно само по себе. Учитель, в «Путеводителе», уже объяснил, что нам подобает верить лишь в те [положения], истинность которых была доказана посредством рациональных рассуждений. Если Тора, понятая в соответствии с тем, что представляется буквальным смыслом ее слов, противоречит этим [положениям], то мы должны интерпретировать ее слова таким образом, чтобы они не противоречили рациональным рассуждениям.
>
> (*Милхамот Адонай*, fol. 2v)*

Тора не является политическим законом, принуждающим нас верить в ложные вещи; поэтому истина по необходимости согласуется с Торой, и в словах Торы мы должны найти тот смысл, который согласуется с доказанной истиной.

После этих предварительных замечаний Герсонид подробно аргументирует необходимость рассмотрения перечисленных проблем именно в том порядке, который он установил для своей книги. Здесь уместно вспомнить, что «Путеводитель растерянных» был построен таким образом, чтобы побудить читателя искать смысл, который автор намеренно и тщательно скрыл. Цель, которую ставит перед собой Леви бен Гершом, совершенно иная: считая своим долгом предложить читателю плоды собственных терпеливых изысканий, он расположил части книги в таком порядке, в каком они должны читаться. Тому есть семь причин, которые неразрывно связаны с самим предметом исследования (так, знание некоторых вещей естественным образом предшествует знанию других; общие положения должны излагаться раньше, чем частности, и т. д.); остальные причины обусловлены стремлением сделать текст максимально удобным для автора, или читателя, или для них обоих. Книга вызревала на протяжении долгого периода; каждый из вопросов рассматривается в том месте, где он

* Здесь и ниже ссылки даются на издание: Рива-ди-Тренто, 1560 г.

должен рассматриваться, чтобы читатель не запутался; эту книгу не нужно комментировать — Герсонид настаивает, чтобы читатель последовал его совету, и вновь перечисляет названия шести ее частей.

Этим уведомлением не стоит пренебрегать: динамика мысли Герсонида связана с порядком рассматриваемых вопросов, поэтому я буду анализировать книгу так, как того желал автор, и по ходу дела постараюсь показать, почему он пожелал излагать свои мысли именно в такой последовательности. Я не стану углубляться в лабиринт самого длинного раздела — того, где излагаются и опровергаются доктрины, не совпадающие с представлениями нашего автора. Тем не менее необходимо отметить, что метод, которому он следовал, — экспозиция различных точек зрения, их опровержение, экспозиция правильных положений и их доказательство, — был новым для еврейской философии. Разумеется, таков метод Аристотеля, однако таким же был и способ изложения материала, принятый у христианских схоластиков. Достаточно открыть любой том «Суммы теологии» Фомы Аквинского, и мы обнаружим тот же порядок: экспозицию вопроса, перечисление связанных с ним трудностей и их обсуждение, предлагаемые решения. Кроме того, излагая и анализируя различные теории, Герсонид всегда отталкивается от Аристотелевой интерпретации соответствующей проблемы. На многих страницах наш автор пытается привести в соответствие противоречащие друг другу пассажи из работ «Философа». Часто Герсонид удовлетворяется тем, что ссылается на доказательство, приведенное Аристотелем в одном из его трактатов. Дело в том, что «Войны Господа» писались одновременно с комментариями к Аверроэсу и в определенном смысле представляют собой подборку трудных вопросов из аристотелианского корпуса; тем не менее это произведение отличается систематичностью изложения материала.

В первой книге трактуется проблема бессмертия души и, соответственно, дается определение человеческой душе и интеллекту. Вспомним: Маймонид, хотя и отрицал наличие какой бы то ни было аналогии между Богом и человеком, тем не менее, признавал, что отношения между умопостигающим субъектом, умопостигаемым объектом и актом умопостижения в том и другом случае являются если не идентичными, то, по крайней мере, более или менее сопоставимыми. Человеческий интеллект соединяет своего носителя с вечным порядком, не подверженным процессу возникновения и уничтожения; слияние с Активным Интеллектом, вероятно, невозможное до тех пор, пока человек связан со своим телом, становится возможным после смерти. Аверроэс полагал, что соединение с Активным Интеллектом осуществимо уже в этом мире, и посвятил несколько трактатов

проблеме материального интеллекта и возможности его слияния с Активным Интеллектом. Эти трактаты несколько раз переводились на иврит и укрепляли веру еврейских философов в возможность соединения человеческого интеллекта с Активным Интеллектом.

Согласно Аверроэсу (как излагает его мысли Герсонид), человеческая душа, поскольку она подвержена возникновению и уничтожению, не может обрести бессмертие. То, что внутри нее причастно к вечности, — это сам Активный Интеллект, погруженный в материю и низведенный до состояния потенциальности, в котором и будет пребывать до тех пор, пока не откроет для себя умопостигаемые понятия и не воссоединится с Интеллектом. Пока интеллект находится в состоянии потенциальности — что обусловлено не его сущностью, но его прикрепленностью к человеку, — он подвержен возникновению и уничтожению; только становясь активным, он вновь обретает свой вечный характер. Но в любом случае Интеллект сам по себе является универсальным, а значит, бессмертие не может быть индивидуальным.

Именно эту проблему, которую мы здесь изложили в общих чертах, Герсонид рассматривает первой. Действительно, отправным пунктом его философии может быть только человеческое знание, потому что лишь оно одно поставляет первичные данные, которые служат основой для понимания мира. Поэтому Герсонид пытается дать определение душе и интеллекту (в его отношении к душе). Человеческая душа есть высшая стадия развития душ, которые в мире материи образуют иерархическую систему: каждая душа служит субстратом для другой, занимающей более высокий уровень. Так, при посредстве материи, формы с необходимостью сменяют одна другую, и каждая «потенциально» является формой следующего уровня, более сложной и более чистой, чем она сама. Можно сказать, что материя «поддерживает» материальный интеллект через посредство обладающей разумом души. Но эта разумная душа есть лишь одно из подразделений души, наделенной воображением, которая сама представляет собою часть чувствующей души; последняя, будучи фундаментом для других душ, является, в конечном счете, и опорой потенциального интеллекта. Однако, если все упомянутые души обеспечивают возможность существования интеллекта, то так происходит только благодаря присутствию высшей души, которая влечет их к некоему совершенству; и если смотреть на вещи с этой точки зрения, то душа, наделенная воображением, когда она пребывает в животном, отличается от той же души, пребывающей в человеке.

Аристотель доказал, что восприятие умопостигаемых понятий происходит независимо от «фундамента». Форма, которую принимает

материальный интеллект, необходима для его существования, но сама по себе ни в коей мере не достаточна для восприятия умопостигаемых понятий. Подобно всем другим формам, которые способна принимать материя, разумная душа, заключающая в себе потенциальный интеллект, подвержена возникновению и уничтожению. Но тогда может ли восприятие умопостигаемых понятий сообщить ей бессмертие?

Согласно Аверроэсу, когда человеческий материальный интеллект становится актуальным (благодаря постижению умопостигаемых понятий) и соединяется с Активным Интеллектом, он обретает бессмертие. Поэтому, прежде чем переходить к вопросу о соединении с Активным Интеллектом, необходимо выяснить, что́ собой представляет сам Активный Интеллект. Здесь Герсонид заявляет, что не будет излагать мнения своих предшественников, потому что, как ему кажется, ничего существенного по этому вопросу написано не было.

Прежде всего Герсонид хочет доказать, что человеческий материальный интеллект приводится в состояние актуальности Активным Интеллектом, ибо именно последний разрабатывает закон и порядок для всех существ нашего мира. Тот способ, каким Активный Интеллект постигает происходящее в подлунном мире, напоминает способ мышления кораблестроителя: имеется концепция корабля как целого, и различные операции, необходимые для его строительства, осуществляются в соответствии с этой первичной концепцией; мастер мысленно видит одновременно материалы и то, как они должны быть соединены, — видит не как разрозненные детали, но как части единой вещи, которая присутствует в его сознании в своей целостности еще до начала строительных работ и ориентируясь на которую он организует все работы. Только потому, что материальный интеллект не способен постичь закон мира в его единстве (ибо нуждается в данных чувственного восприятия, чтобы добраться до умопостигаемых понятий), он «добавляет» одно умопостигаемое понятие к другому и постигает мировой порядок постепенно — фрагмент за фрагментом. Если Активный Интеллект знает все формы нижнего мира в соответствии с их порядком, их организацией, их законом, то так происходит еще и потому, что он является подателем форм, «творцом» всего существующего. В самом деле, небесные тела изливают свое тепло на материю через посредство солнечных лучей, и это естественное тепло, необходимое для всех живых существ, подготавливает их воспроизводство. Однако причиной такого порядка вещей, который, пользуясь материей, предопределяет воспроизводство органов живых существ, является божественная сила — Активный Интеллект.

Активный Интеллект имеет два модуса действия: в непосредственном модусе он мыслит самого себя, а в опосредствованном модусе действует с помощью инструмента — точно так же, как Интеллекты сфер мыслят самих себя и движут сферы. Активный Интеллект пользуется как инструментом естественным теплом, коему он придает душу — в соответствии с порядком и законом, которые известны ему и сами по себе, и в плане своего предназначения. Тем не менее знание Активного Интеллекта не ограничено нашим подлунным миром; в действительности все сферы вносят свой вклад в образование смеси элементов, способной принять форму, и все Интеллекты сфер участвуют в эманации Активного Интеллекта. Будучи совокупностью всех Интеллектов, Активный Интеллект, познавая себя, находит в себе знание о других Интеллектах и о порядке небесных тел.

Какова природа знания Активного Интеллекта, знания, которое должно быть передано материальному интеллекту? Таков первый вопрос, который ставит Герсонид, чтобы затем показать: это знание, вечное в Активном Интеллекте, воспроизводится и в человеке; но в последнем это знание оказывается тем не менее одновременно бессмертным и индивидуальным. Мы помним, что, согласно Маймониду и ал-Фараби, знание представляет собой «схватывание» самого объекта познания, приводящее к идентификации умопостигающего субъекта и умопостигаемого объекта. Когда субъект постигает материальный и бренный объект, он сам, подобно этому объекту, становится бренным. И напротив, когда субъект постигает вечный объект, он благодаря этому процессу сам становится вечным.

Герсонид противопоставил этим представлениям другую теорию:

> Приобретенный интеллект есть совершенство, которое Активный Интеллект сообщает [человеческому] потенциальному интеллекту, и сие совершенство бывает двух видов:
>
> (1) *Цийур* [то есть умопостигаемый образ]*, не имеющий никакой связи ни с чем, что находится вне сознания; это знание собственно устройства универсума, запечатленного в душе Активного Интеллекта.
>
> (*Милхамот Адонай*, fol. 14v)

Это знание, не имеющее никакой связи с материальным миром, включает в себя, вопреки общераспространенному мнению, и акциденции.

---

* *Imaginatio* (см.: Клацкин *Я. Тезаурус философских терминов*, т. III, на ивр., с. 241–243).

Знание касается вещей, которые существуют сами по себе за пределами [человеческого] интеллекта, и это — порядок*, запечатленный в душе Активного Интеллекта. Универсальность же [этого порядка] проистекает из его приложения к предметам, которые являются объектами чувственного восприятия и существуют вне сознания; и точно так же, как порядок, запечатленный в душе мастера, пребывает в каком-то смысле и во всех вещах, которые он производит, так же и этот порядок пребывает в каждом из индивидов, порождаемых этим порядком... Поэтому определением [любого существа] будет тот самый порядок, который существует в душе Активного Интеллекта, являющегося источником возникновения данного вида, и порядок этот уже так или иначе запечатлен в каждом из индивидов данного вида... и, таким образом, будет возможным наличие знания акциденций, а не только субстанций, вопреки тому, что следует из аргументации тех, кто утверждает, что универсальные формы существуют вне сознания; поскольку они [утверждающие это] поняли невозможность того, чтобы акциденции существовали отдельно, сами по себе, они не могут сказать об акциденциях, рассматриваемых в их универсальном аспекте, что те существуют вне сознания, и потому вынуждены отрицать наличие знания акциденций. Если же принять теорию относительно Активного Интеллекта, которую предлагаем мы, тогда получается, что акциденции тоже упорядочены в соответствии с планом, существующим вне [человеческого] интеллекта, то есть что они существуют в душе Активного Интеллекта**.

(*Там же*, fol. 9v)

(2) *Имут* или *хаамата**** [то есть подтверждение существования *цийура* в частностях, воспринимаемых органами чувств], который имеет некоторую связь с вещами, существующими вне сознания, например, когда мы говорим: «Всякое животное обладает чувственным восприятием», однако эта связь в подобных суждениях носит акцидентальный характер, ибо *имут* или *хаамата* представляет собой сочетание интеллектуальной активности и чувственного восприятия.

Если дело обстоит так, как мы говорим, то совершенством, которое обретает [человеческий] интеллект, является только *цийур*, и оно

* Имеется в виду соположение и соотношение всех частей универсума. Возможный перевод — «план», «устроение».

** Ср.: Levi Ben Gershom. *The Wars of the God* / Trans. by S. Feldman. Philadelphia, 1984, v. 1, p. 162–163, nn. 44, 46.

*** *Verificatio* (см.: Клацкин Я. *Тезаурус философских терминов*, т. I, с.53-54, т. III, с. 243).

[это совершенство] не связано ни с какими частностями, существующими за пределами сознания; например, когда некоторая форма постигается нами с помощью зрения и мы случайно пришли к заключению, что постигаемая вещь сладка, но вместе с тем ощущаем с помощью зрения, что она желта, то мы скажем, что формой здесь является желтизна, а не сладость.

(*Там же*, fol. 14v)*

Все, что постигается человеком, есть либо *цийур*, либо *имут*; мы уже доказали, что ни то, ни другое [знание] не является общим [то есть универсальным], а скорее относится к той или иной частности, которая может быть любой из частностей; следовательно, сказать, что умопостигаемые понятия являются общими [универсальными], было бы ошибкой.

(*Там же*, fol. 12v)**

Тем не менее это знание — одно и то же у всех людей. Не только небесные тела, которые уникальны в своем роде и не подвержены уничтожению, но вообще все существующие вещи известны каждому человеческому интеллекту одним и тем же образом.

Сказанное относится ко всему существующему, потому что это знание исходит от существа, отделенного от материи: Активного Интеллекта. Именно от него проистекает наше знание, и от него мы получаем истину. Следовательно, чувственное восприятие является не главной, а лишь случайной причиной нашего знания.

Мир, каким его видит Герсонид, постепенно начинает приоткрываться перед нами; в этом мире Активный Интеллект есть источник двух порядков реальности, которые как бы наложены один на другой: умопостигаемого порядка, представляющего собой, так сказать, «чертеж», план Вселенной, отличающийся совершенной законченностью и единством; и материального порядка, в котором формы нашего нижнего мира соединены с материей. Этим смешением с материей и объясняются некоторые отклонения от умопостигаемого порядка.

*Цийур* — это знание умопостигаемого порядка, а *имут* — знание того же самого порядка, воспринятого чувствами, в его материальном воплощении.

Тем не менее, между людьми существуют различия: есть много степеней интеллектуального совершенства, поскольку умопостигаемый порядок Вселенной, запечатленный в душе Активного Интеллекта, в его целостности не может быть понят человеком; человек

* Ср. англ. пер. С. Фельдмана (*op.cit.*, p. 213).

** Ср. англ. пер. С. Фельдмана (*op.cit.*, p. 195).

знает лишь отдельные его части и, сколько бы ни присоединял их одну к другой, все равно не получит единой картины. Части этого всеохватывающего плана, постигаемые разными людьми, неодинаковы, ибо каждый из нас познавал разные вещи и сформировал свое знание, используя один или несколько разных фрагментов этой единой концепции. Вот почему наши знания не совпадают, и совершенство, которое мы приобретаем в этой жизни, станет подлинным совершенством лишь в грядущем мире.

Книга вторая посвящена снам, прорицаниям и пророчествам то есть знанию будущего.

Первым важным моментом является то, что знание будущего, которое человек приобретает благодаря снам, прорицаниям и пророчествам, не есть бессистемное, случайное знание. Опыт учит нас тому, что события, о которых возвещают сны, почти всегда сбываются во всех деталях. На основе этого факта можно сделать два вывода:

— Эти события, чтобы о них можно было узнать заранее, должны быть предопределены и предначертаны, составляя часть организованного целого.
— Есть некое существо, которое уже в настоящем обладает знанием об этих событиях и передает его нам; это существо может быть только Активным Интеллектом, ибо оно действует без посредства материи. Что же это за будущие события, о которых мы сказали, что они заранее предопределены и предначертаны, и как именно они предопределены?

Предвидение будущего (по крайней мере, в большинстве случаев) касается не того будущего, наступление коего необходимо; оно касается случайных будущих событий, которые произойдут с индивидами человеческого рода; эти случайные события могут касаться человека или вещей, связанных с человеком, как в рассказе о Самуиле и ослицах Киса, отца Саула (1 Цар. 9). Среди этих случайных будущих событий некоторые связаны с человеческими существами, как, например, когда человеку заранее сообщают о рождении у него сына или о поступках последнего; другие акцидентальны, то есть зависят от свободного выбора человека или от природы и, таким образом, являются производными от предопределенных вещей. Знание о будущем, обретаемое теми средствами, которые используются при прорицаниях, охватывает все эти события; так, прорицатель предсказывает, кто из двух противников победит в сражении или пойдет ли завтра дождь, так, Самуил предсказал Саулу, что он встретит трех человек, которые дадут ему два хлеба, и что он возьмет эти хлебы (1 Цар. 10:3–4). Первое

положение, согласно которому события, чтобы о них можно было узнать заранее, должны быть предопределены и предначертаны, как кажется, противоречит фактам, основанным на опыте: прорицания и пророчества касаются событий, обусловленных случайностями и совпадениями. В самом деле, если одна из альтернатив возможного предопределена и предначертана (поскольку мы знаем о ней заранее), значит, другого «возможного» не остается и все становится необходимым. Равным образом и «свобода выбора» в таком случае становится не более чем пустыми словами, потому что получается, что ни одно событие не является случайным и все происходящее необходимо, а ведь «возможное» — это именно то, что зависит от свободного выбора человека. Ни одно животное или растение не совершает случайных действий; все их движения предопределены природой. Так, животное движется к своей пище всякий раз, когда ее видит; оно не принимает личного решения относительно того, двигаться ли ему к ней или нет; однако человек делает это движение случайным (зависящим от обстоятельств), когда мешает животному двинуться к его пище или забирает пищу и таким образом препятствует движению животного. Итак, мы приходим к утверждению, заключающему в себе противоречие: мы можем иметь предварительное знание о событиях, которые происходят в результате случайности и, следовательно, лишены предопределенной причины. Аверроэс, когда дошел до этого пункта, заявил, что в действительности не может быть никакого предварительного знания о случайных событиях. Тем не менее наш опыт, по словам Герсонида, показывает нам, что сны и прорицания предвещают именно такие события.

> Я сам много раз получал тому доказательства, в предостерегающих снах, — не говоря уже о том, что мне рассказывали по этому поводу. Некудышный метод — отбрасывать свидетельства опыта, чтобы оправдать какую-то теорию; лучше попытаться выяснить, каким образом мы можем обладать предварительным знанием о случайных событиях.
>
> (*Милхамот Адонай*, fol. 17r)

Тот факт, что случайные события подчиняются некоему порядку, подтверждается существованием людей, о которых говорят, что они родились под счастливой звездой, им все удается, тогда как другие, напротив, словно притягивают к себе неудачи; между тем, поскольку и неудачи, и удачи случайны (зависят от обстоятельств), в принципе они должны были бы распределяться более или менее равномерно.

Другой аргумент: поскольку человек является высшим из сотворенных существ, небесные субстанции неустанно заботятся о

нем — вплоть до того, что его действия и его мысли приходят к нему от небесных тел. Поэтому астрологи знают мысли людей, и их предсказания часто оказываются правильными. Ошибки же астрологов объясняются нашей отдаленностью от звезд и несовершенством нашей науки.

Поскольку то, что для человека является случайным, для звезд есть порядок и предопределение, мы можем сказать, что подобные события в действительности предопределены и предначертаны.

Тем не менее бывают такие действия, которые не предустановлены порядком астральных конфигураций: это как раз те действия, что совершаются по свободному выбору человека, но они немногочисленны. В действительности почти все мысли, почти все движения людей предопределены звездами: люди суть благороднейшие из всех сотворенных существ, и порядок звезд ориентирован на их благо, поэтому люди, в отличие от животных, извлекают пользу из благотворного влияния звезд. Редко случается так, чтобы люди могли изменить то, что предопределено этим порядком; в действительности события, которые мы называем случайными, в преобладающем большинстве предопределены, и о них можно узнать заранее.

> Мы скажем, что поскольку выяснилось вне всякого сомнения относительно этих вещей, что они предопределены и предначертаны (как с точки зрения того, что знание об их возникновении предшествует последнему, так и с точки зрения свидетельства наших чувств о предопределенности и предначертанности этих вещей), и выяснилось также, что они [эти вещи] не предопределены и не предначертаны с точки зрения их возможности, то отсюда с необходимостью следует, что эти случайные вещи с одной стороны предопределены и предначертаны, а с другой — нет...
>
> А тот аспект, в котором они [эти вещи] возможны и не предопределены и не предначертаны, связан с нашим интеллектом и свободой выбора, ибо наш интеллект и наш выбор склоняют нас к чему-то отличному от того, что, по предначертанию небесных тел, должно было [случиться с нами]. И вот почему это так. События [в мире] людей предначертаны небесными телами, и небесные тела управляют воспроизводством всего, что находится ниже сферы Луны, причем одна противоположность доминирует в одно время, а другая — в другое. Это [может происходить] из-за изменения конфигурации звезд. Например, когда Солнце пребывает на Севере, природные [первоэлементы] воздух и огонь доминируют в простых и сложных телах, но когда Солнце пребывает на Юге, в простых и сложных телах доминируют природные [первоэлементы] вода и земля. Или [это может происходить] из-за смены [преобладающих] светил. Например, Марс усиливает влияние стихии огня, а Луна

стихии воды. И эти противоположности влияют на темперамент человека, [что сказывается] на его добродетельности и благоразумии. Отсюда с необходимостью следует, что небесные тела при определенном расположении способствуют проявлению в человеке некоего качества, а при ином расположении — качества противоположного. Так же обстоит дело и со всеми случайными событиями, которые предопределяются [небесными телами]. Отсюда также с необходимостью следует, что разница [между людьми] обусловлена [влиянием на них] разных звезд, а именно: некоторые люди имеют предрасположенность к какому-то одному качеству, а другие — к противоположному; и точно так же некоторым из них [предопределено] одно случайное событие, а другим — противоположные. В результате получается, что на долю некоторых порочных людей выпадает зло. И Бог (хвала Ему!) управляет этим с помощью того, что Он поместил в нас интеллект, который может склонить нас к тому, что отлично от предначертанного небесными телами, исправить — насколько [это] возможно — несправедливость случайности.

(*Там же*, fol. 17r)*

Таким образом, Активный Интеллект, который знает план этого мира, дает и нам знание о будущих событиях. Следуя Аверроэсу, Герсонид не признает возможности того, чтобы человек мог освоить теоретическую науку во сне.

Нет ничего невозможного в том, чтобы первичные умопостигаемые понятия были даны [человеку] во сне, вместе с их причинами, если имеются образные формы, необходимые для усвоения этих умопостигаемых понятий; тем не менее такое случается редко, потому что образные формы, необходимые для усвоения умопостигаемых понятий, обычно [обнаруживаются] в результате усилий, которые человек может приложить, лишь находясь в бодрствующем состоянии, тогда как во сне он не [обладает способностью] свободно выбирать образы. Потому обретение этого [умопостигаемого] знания во сне всегда случайно; так же обстоит дело и со вторичными умопостигаемыми понятиями — ибо человек выводит вторичные умопостигаемые понятия из первичных, прилагая усилия и используя первичные умопостигаемые понятия, приводящие к пониманию тех вторичных умопостигаемых понятий, которые человек хочет узнать. Нет ничего невозможного в том, чтобы, если во время сна первичные умопостигаемые понятия присутствуют в интеллекте, они породили вторичные умопостигаемые понятия; однако, опять-таки, это случается крайне редко.

(*Там же*, fol. 18r)

* Англ. пер. см.: N.M. Samuelson. *Gersonides on God's Knowledge*, p. 295–297, n. 602.

Так, сознание человека, который на протяжении целого дня обдумывал какие-то научные проблемы, может быть занято ими и во время сна, и иногда научное открытие происходит как бы само собой, как бы случайно. Когда пророки излагают понятия физики или метафизики (*Маасе Берешит* и *Маасе Меркава*), можно предположить, что прежде они глубоко изучали эти проблемы в бодрствующем состоянии и что они не упомянули предварительные понятия либо потому, что забыли их, либо потому, что сознательно предпочли их скрыть.

Однако большинство пророков не получали откровений, касающихся умопостигаемых понятий; так, Авраам не знал числа звезд, потому что оно не было известно в его время. Иезекиилю казалось, что он слышал голос небесных сфер, в существование коего верили его современники.

Активный Интеллект всегда готов передать знание о расположении звезд (в определенный момент), в том или ином его аспекте, любому человеку, способному воспринять это знание.

Если пророк может получать сообщения относительно других лиц, то так происходит потому, что целью этих сообщений являются сохранность и благо возможно большего числа человеческих существ.

Для получения подобного сообщения требуется концентрация внимания и мыслей на одном конкретном человеке или субъекте, как отмечает Герсонид, комментируя стих Нав. 5:13:

> «Иисус Навин, находясь близ Иерихона, взглянул и видит, и вот стоит пред ним человек...» Иисус Навин еще не подступил к Иерихону, ибо о взятии города рассказывается только в следующей главе. Но он сконцентрировал все свои мысли на Иерихоне, чтобы вызвать пророческое откровение о нем.
>
> (*Комментарий к Торе.* Венеция, 1617, fol. 244b)

Концентрация внимания — весьма мучительный процесс, особенно в старости, когда способности человека ослабевают или нарушаются из-за физических недомоганий и душевной тоски. В подобных случаях стимулирующими средствами могут служить чувственное восприятие человека, о котором пророк хочет получить сообщение (так, Иаков пожелал дотронуться до Ефрема и Манассии[*]), или контакт с чем-то, что относится к такому человеку (так, Исаак возжелал кушания, приготовленного руками Исава[**]), или музыка (Елисей потребовал, чтобы

---

[*] Эпизод благословения умирающим Иаковом сыновей Иосифа (Быт. 48:14)

[**] Быт. 27:4.

к нему привели гуслиста*). Эта интенсивная концентрация внимания приводит к тому, что пророк оказывается изолированным от остального человечества и совершает странные поступки, ибо она отделяет его от повседневной реальности, из-за чего пророков и называют «безумцами».

Почему некоторые откровения отличаются ясностью, а другие — нет? Это зависит от двух родов причин:

— От ранга пророка, то есть от уровня, которого он достиг на пути обретения интеллекта.
— От его подготовленности к получению откровения, то есть от того, в какой мере он сумел сконцентрировать внимание на интересующем его субъекте.

> Чем более совершенным является интеллект человека и с чем большей легкостью человек может отделять его [от других своих способностей], тем более совершенным будет этот человек в пророчестве. Наличием разных степеней этих двух качеств объясняется наличие разных степеней пророчества. Люди, способные к восприятию этого влияния, получают предсказания о различных предметах сообразно своей натуре: чем более цельной является мысль человека, тем более полное предсказание он получит. Сказанное относится и к прорицателю, и к пророку. Так, бывает, что некоторые прорицатели предсказывают исключительно события определенных типов: например, женщины-прорицательницы, которые направляют свои мысли (либо в силу естественных склонностей, либо по привычке) на возможности заключения браков между мужчинами и женщинами, получают предсказания именно об этом. Тот же, кто направляет свои мысли исключительно к интеллектуальному совершенству, будет выделять вещи, способствующие интеллектуальному совершенству, и вещи, которые направляют человека к нему.
>
> (*Милхамот Адонай*, fol. 20v)

Если выполнены два главных условия (совершенство интеллекта и способность концентрировать внимание), то пророк получает от всей астральной системы информацию, которая, среди прочего, касается определенного народа и определенного индивида; в этом случае информация оказывается ясной и точной. Если же упомянутые условия выполнены лишь частично, то пророк получит откровение через посредство символов и притч; такая информация будет касаться сразу многих индивидов, ибо она будет смазанной, как отдаленный силуэт.

*4 Цар. 3:15.

К этим различиям между способами восприятия добавляются различия между более и менее совершенными типами воображения. Воображение, хорошо подготовленное к восприятию поступающей информации, будет совершенным образом копировать то, что воспринял интеллект; ущербное воображение будет передавать эту информацию менее точно и в форме притчи.

Такая информация, как правило, поступает во время сна. Тем не менее бывает и так, что человек получает профетическое знание, находясь в бодрствующем состоянии, и это может объясняться тремя разными причинами:

— Человек, о котором идет речь, обладает совершенным интеллектом.
— Его способность концентрации очень велика, и потому его интеллект легко подчиняет себе другие способности.
— Его способности чувственного восприятия несовершенны (так, например, обстоит дело со слепыми).

Пророчество Моисея отличается от пророчеств других пророков четырьмя моментами: он пророчествовал в бодрствующем состоянии; его знание было чисто интеллектуальным; он обладал отчетливым и недвусмысленным знанием индивидов; он имел полное знание. Первые три характеристики заимствованы у Маймонида, четвертая подразумевает знание Моисеем астрального порядка в его целокупности. Все эти характеристики проистекают из того, что у Моисея были в высочайшей степени развиты два качества, необходимые для получения пророческого знания: совершенство интеллекта и способность концентрировать внимание.

Мы знаем, что пророки были зрелыми философами. Тем не менее мы также знаем из наблюдений, что предвидеть будущее могут и простые, необразованные люди.

Чем же тогда пророчество отличается от прорицания?

— Пророчеству можно научиться (мы читаем в Библии, что существовали школы пророков), и ему можно научить.
— Пророк должен прежде всего быть совершенным ученым.
— Все пророческие предсказания сбываются (когда пророки предсказывают события, которые считаются счастливыми).
— Пророки следят за сохранением устоев морали у народов.

Следовательно, вещий сон и пророческое откровение — это не одно и то же; поскольку душа едина, следует признать существование в ней двух разных способностей, каждая из которых воспринимает определенный вид откровения:

— Интеллект воспринимает пророческое откровение.
— Способность воображения воспринимает вещие сны и те откровения, которые получают прорицатели.

Одна-единственная сущность является источником этих нескольких видов знания: Активный Интеллект. В первом случае Активный Интеллект передает непосредственно человеческому интеллекту ясное и четкое знание об индивидах, и это знание представляет собой часть потока информации, которую он — Активный Интеллект — извлекает из умопостигаемого порядка звезд. Во втором случае Активный Интеллект использует душу сфер как посредующую инстанцию для передачи знания относительно будущего, коим обладают прорицатели, — знания частичного, несовершенного, не учитывающего той возможности, которую Божественное провидение предусмотрело для человека: свободной воли.

Тем не менее, некоторые психологические особенности равным образом характерны как для вещего сна, так и для пророчества, а именно: наличие желания получить знание о будущем, выбор предмета медитации и важность размышлений, которым человек предавался в бодрствующем состоянии, непосредственно перед тем, как заснул. Специфическим условием, необходимым для получения вещих снов, является наличие совершенной способности воображения.

Книга третья посвящена Божественному знанию единичных и случайных вещей подлунного мира. Герсонид начинает этот раздел с экспозиции аргументов Философа, показывающих, что Бог не знает индивидов, и доводов иудейских законоучителей, которые, напротив, утверждали, что Бог знает все, происходящее в этом мире. В двух главах излагается и опровергается точка зрения Маймонида, который атрибутировал Божественному знанию пять характеристик, совершенно отличных от характеристик нашего человеческого знания:

(1) Это знание едино, но в то же время охватывает множество разнородных объектов.
(2) Его объектами, среди прочего, являются вещи, которые не существуют.
(3) Оно объемлет то, что является бесконечным.
(4) Божественное предвидение не предопределяет, какое из двух возможных, но взаимно исключающих событий в действительности произойдет.
(5) Это знание не меняется в зависимости от тех или иных событий.

Герсонид считает, что данный перечень характеристик Божественного знания, который Маймонид приписывает «приверженцам Закона» («Путеводитель растерянных», III, 20), в действительности отражает личное мнение Учителя. Сам Герсонид занимает совершенно иную позицию, которую формулирует так:

> Мы утверждаем, что Бог (хвала Ему!), по всей видимости, знает эти частности, — [утверждаем,] исходя из следующих аспектов [проблемы].
>
> [Первый] из этих [аспектов] таков: поскольку очевидно, что Бог (хвала Ему!) является причиной всего (как субстанций, так и акциденций), подверженного [процессам] возникновения и уничтожения в этом нижнем мире, и [столь же очевидно], что Активный Интеллект и небесные тела суть Его инструменты — ибо все эти вещи эманируют от потока изливающегося на них от Бога (хвала Ему!), — а также ясно, что инструмент как таковой не может двигаться и делать то, для чего он предназначен, иначе как потому, что им движет обладающий знанием мастер, то из всего этого с очевидностью следует, что Бог (хвала Ему!) знает все сии частности.
>
> [Второй] из этих аспектов таков: поскольку дело по необходимости обстоит таким образом, что Бог (хвала Ему!) знает Свою Сущность на уровне, [равном уровню] Его существования, и [поскольку] Его сущность такова, что все существующее эманирует от Него в иерархическом порядке, [из этого] с необходимостью следует, что Бог (хвала Ему!) знает все существующее эманирующее от него, — по той причине, что если бы Он этого не знал, Его знание Своей собственной сущности было бы неполным. Ибо в таком случае Он бы не знал, что́ вообще может эманировать от Него в соответствии с тем существованием, которым Он обладает. Поскольку это так и, [далее,] поскольку очевидно, что всякая субстанция и акциденция, подверженная [процессу] возникновения, эманирует от Него, то ясно, что Он знает каждую субстанцию и акциденцию, подверженную [процессу] возникновения, которая эманирует [от Него]. А отсюда с необходимостью следует, что Бог (хвала Ему!) знает все эти частности.
>
> [Третий] из этих [аспектов] таков: из сказанного выше очевидно, что Активный Интеллект каким-то образом знает сии вещи, подверженные процессу возникновения в этом нижнем мире. А поскольку это так и, [далее,] поскольку Бог (хвала Ему!) является причиной, формой и конечной целью всех других отделенных Интеллектов, как объяснено в «Метафизике», то из этого с необходимостью следует, что знания, коими обладают все другие интеллекты, объемлются Божественным [знанием]. Так происходит потому, что эти знания материальным образом возникают из знания Бога (хвала Ему!). Точно так же и архитектор здания

в силу необходимости должен знать формы кирпичей и балок, известные и рабочим, занятым теми ремеслами, которые помогают искусству архитектуры. Однако тот, кто занимается главным искусством, обладает более совершенным знанием форм, ибо видит в них части [общего плана] здания, как мы упоминали выше. А поскольку это так, то вне всякого сомнения очевидно, что теми знаниями об этих вещах, которые имеет Активный Интеллект, [обладает и] Бог (хвала Ему!), но только более совершенным образом. Этот [аспект] также показывает, что Бог (хвала Ему!) знает частности.

(*Там же*, fol. 23v)*

Итак, доказано, что Бог обладает знанием частностей. Однако Он знает не только частности, но и будущие возможные события, ибо они известны в той мере, в какой предопределены и предначертаны:

Мы утверждаем: выше уже было объяснено, что эти возможные события предопределены и предначертаны в одном своем [аспекте], а в другом аспекте остаются возможными. Поскольку это так, то очевидно, что аспект, в котором Он их знает, — это именно тот аспект, в котором они предопределены и предначертаны. Так же обстоит дело и с Активным Интеллектом, в соответствии с тем, что было объяснено, ибо [только] в этом аспекте и можно знать случайные события. Аспект, в котором Он их не знает, — это тот аспект, в котором они не предопределены, то есть тот аспект, в котором они остаются возможными. Так происходит потому, что в этом аспекте они [в принципе] не подлежат знанию. Однако благодаря наличию этого [последнего] аспекта Он знает, что они суть возможные события, которые могут не быть актуализированы из-за свободы выбора, которую Бог (хвала Ему!) предоставил человеку, дабы исправить недостатки правления, осуществляемого небесными телами, как было объяснено в предыдущей книге [трактата]. Но Он не знает, какая из двух возможных альтернатив будет актуализирована — в той мере, в какой обе они являются возможными. Потому что если бы Он это знал, в нашем мире вообще не существовало бы возможного [а лишь необходимое].

(*Там же*)

Иными словами, Бога можно уподобить социологу, который знает, что определенный процент населения некоей страны в следующем году покончит жизнь самоубийством. Он также знает причины самоубийств и пропорциональное соотношение этих причин, но

* Англ. пер. см.: N. Samuelson. *Gersonides on God's Knowledge*, p. 227–231.

не знает, какие именно индивиды совершат самоубийство. Такое определение знания совпадает с тем, которое дают современные специалисты в области квантовой физики.

> То обстоятельство, что Он (хвала Ему!) не знает, какая из двух возможных альтернатив будет актуализирована (в своем аспекте возможной [альтернативы]), не является ущербностью в Нем. Ибо совершенное знание какой-то вещи состоит в знании природы этой вещи. Если бы [вещь,] какой ее знают, отличалась от вещи, какова она есть, это была бы ошибка, а не знание. А поскольку это так, [то очевидно, что] Он знает все эти вещи самым совершенным из возможных способов. Ибо Он знает их в том аспекте, в каком они предначертаны ясным и определенным образом, и вместе с тем в аспекте возможности, зависящей от выбора [человека], в той мере, в какой они являются возможными.
>
> (*Там же*)

В главе четвертой Герсонид продолжает излагать аргументы в поддержку своей концепции, а в главе пятой приводятся дальнейшие доводы против того представления, которое он приписывает Маймониду.

> Нам надлежит объяснить, что эта точка зрения, к которой приводит философское рассмотрение, является также точкой зрения нашей Торы. Мы утверждаем: основополагающий и главный принцип Торы состоит в том, что в нашем мире существуют возможные вещи. Потому-то Тора и может предписывать [нам] совершать определенные действия и воздерживаться от некоторых [других] действий. В то же время основополагающий принцип речений всех пророков (мир да пребудет с ними!) состоит в том, что Бог (хвала Ему!) дал пророкам (мир да пребудет с ними!) узнать об этих возможных событиях раньше, чем они произошли. Как сказано [в Писании]: «Ибо Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» [Ам. 3:7]. Однако из того, что они [пророки] свидетельствуют о каком-то [грядущем] бедствии, не следует с необходимостью, что оно будет актуализировано. Как сказал Иоиль (мир да пребудет с ним!), «... ибо Он благ... и сожалеет о бедствии» [2:13]. Итак, сочетание этих двух принципов возможно лишь в том случае, если мы признаем: сии возможные события предопределены в одном аспекте (а именно в том, в каком они познаваемы), и не предопределены в другом аспекте (а именно в том, в каком они остаются возможными). [Кроме того,] поскольку Бог (хвала Ему!) знает все эти вещи в том аспекте, в каком они предопределены, и также знает, что они носят характер возможности, то очевидно, что точка зрения нашей Торы

[вполне согласуется] с тем, что мы вывели из философского рассмотрения относительно знания Бога (хвала Ему!)

(*Там же*, fol. 25)

Итак, Бог не знает конкретных индивидов из плоти и крови. Он знает этих индивидов постольку, поскольку они являются частью универсального порядка.

Кроме того, очевидно, точка зрения Торы состоит в том, что Бог (хвала Ему!) знает эти вещи в универсальном плане, а не как частности. Сие очевидно потому, что [в Писании] сказано: «Он создал сердца всех их [как одно] и все дела их» [Пс. 32:15]; иными словами, Он создал сердца и мысли людей как нечто единое, дав предначертания небесным телам, которые и определяют общие закономерности существования [людей]. Таким образом [Бог] и «понимает все дела их» — как некое единство. [Но это] не означает, что Его знание связано со спецификой частностей. Ясно, что Он понимает «все дела их» в универсальном плане.

(*Там же*)

Бог не знает Авраама, Исаака и Иакова как конкретных индивидов, но Он знает историю Израиля, коллективной общности, судьба которой предопределена звездами, и, как мы увидим, разбирая Книгу четвертую, Он таким образом наблюдает за Своим народом.

Нетрудно показать — как это сделал Хасдай Крескас, — что между Богом Герсонида и библейским Богом нет ничего общего. Согласно концепции Герсонида (в интерпретации Крескаса), приход Иакова в Египет был актом свободной воли и, следовательно, остался не известным для Бога. А ведь из этого акта вытекает вся история Израиля, которую, выходит, Бог тоже не знает! Разумеется, Герсонид писал в своих библейских комментариях, что приход Иакова в Египет был не свободным, а необходимым актом и, следовательно, Бог о нем знал. Но данное обстоятельство не меняет того факта, что разработанная Герсонидом теория Божественного знания радикальным образом разрушает всю историю еврейского народа в том виде, в каком она изложена в Библии; и все его библейские комментарии не могут прикрыть принципиальную невозможность согласования двух концепций Бога: Бога, который знает мир лишь через его закон и порядок, математически точно рассчитанные и гармоничные, соответствующие его вечному существованию; и Бога, который знает человека с его душой и плотью, знает все — начиная от чечевичной похлебки, на которую Исав променял свое первородство, и кончая разноцветной одеждой, из-за которой братья Иосифа продали его в Египет.

Очевидно, что наличие этих двух противоположных концепций Божественного знания предполагает и наличие такой же оппозиции между разными концепциями провидения.

В Книге четвертой дается определение Божественному провидению и ставится вопрос о том, распространяется ли оно на индивидуальных представителей человеческого рода или только на человеческий род в целом, как происходит в случае с другими видами живых существ.

Вниманию читателя предлагаются три концепции: концепция Аристотеля, который отрицает возможность того, чтобы Божественное провидение распространялось на индивидов; концепция большинства верующих в Тору, которые утверждают, что это провидение распространяется на каждого человеческого индивида; и концепция «великих иудейских мыслителей», которые учили, что Божественное провидение бдит лишь над некоторыми человеческими индивидами, но не надо всеми. Разбор упомянутых мнений, говорит наш автор, основываясь на «Путеводителе растерянных» (III, глава 22 и далее), содержится в Книге Иова; и в его комментарии к этой книге подробно рассматриваются аргументы за и против каждого из мнений. Глава, которая нас сейчас интересует, — сравнительно короткая.

Мнение Аристотеля опровергается таким образом:

> Мы утверждаем: несостоятельность предпосылки Философа, согласно которой Божественное провидение распространяется на человека только в том аспекте, что связан с природой [человеческого] рода а не в том, что связан с природой индивида, была с очевидностью показана ранее, в главе о целевой причине знания о будущих событиях, получаемого посредством магии, сновидений и пророчеств; я имею в виду, что там было объяснено: индивидам, обладающим способностью получать такое знание о будущем, это знание дается, дабы они могли спастись от многих надвигающихся на них бедствий, — в особенности это касается индивидов, чье сознание позволяет им получать такое знание о будущем через пророческое откровение, ибо они, как было объяснено выше, получают сие знание более совершенным образом, чем другие люди. А поскольку это так, то ясно, что провидение [распространяется] на пророков в силу [их особой] индивидуальной природы, обладающей тем уровнем мудрости и совершенства, благодаря которому такого уровня провидение и руководит ими. Итак, очевидно, что Божественное провидение распространяется на некоторых людей в силу [особенностей] их индивидуальной природы. Философ допускал это — согласно тому, как излагает его мысли Ибн Рушд в своем кратком обзоре трактата *De Sensu et Sensibile.*
>
> (*Там же*, fol. 27r)

Концепцию тех, кто утверждает, что провидение распространяется на всех индивидов, опровергают рациональные рассуждения, опыт и Тора. Что касается рассуждений, то автор напоминает: Божественное знание ограничено свободным выбором человека; следовательно, Бог не может награждать или наказывать людей за поступки, которые Он не знает.

С другой стороны, зло исходит от Бога только в силу случайности; оно обязано своим возникновением материи или случайному стечению обстоятельств. Здесь я должна процитировать Герсонида, ибо он ставит фундаментальную проблему происхождения зла и решает ее, недвусмысленно постулируя наличие дуализма:

> Итак, благо, которое многим [индивидам] дает человеческая форма, более возвышенно, нежели то, которое, [например,] дает ослу форма «осел». И как в этом смысле [обстоит дело] с материальными формами, так же, очевидно, обстоит дело и с нематериальными формами. Ибо то, что имеет место относительно материальных форм, является [таковым] благодаря нематериальным формам, коими и предопределяются сии вещи в нашем [подлунном] мире. А поскольку это так и поскольку ясно, что Бог есть самая совершенная из всех форм ([совершенная] до такой степени, что не существует никакой связи между совершенством других форм и Его совершенством), то очевидно: то, для чего Он является формой и совершенством, а именно: существование в его целостности, должно получать от Бога одно лишь благо, максимально возможное и возвышенное.
>
> Как правило, происходящие бедствия в их целостности объясняются либо материальной причиной, либо случайностью. Ибо причина бедствия по необходимости либо заключена в самом его реципиенте, либо является внешней по отношению [к последнему]. Те бедствия, причина коих заключена в самом реципиенте, обязаны своим возникновением [особому] сочетанию телесных жидкостей либо (каким-то) склонностям и естественным тенденциям души. Те, что связаны с сочетанием телесных жидкостей, очевидно следует атрибутировать материи, ибо причина [этих бедствий] состоит в том, что пассивные силы не подчиняются активным силам, как было объяснено в четвертой книге трактата «Метеорологика». Сказанное [сейчас] станет достаточно очевидным и применительно к бедствиям, которые обязаны своим возникновением склонностям и естественным тенденциям души. [Эти бедствия] не происходят от интеллекта, ибо природа интеллекта такова, что он ведет человека надлежащим путем в том, что касается любого и каждого человеческого дела. Что же касается бедствий, причина коих является внешней, то они по необходимости бывают обязаны своим возникновением либо [особому] сочетанию телесных

жидкостей, либо волеизъявлению, либо чему-то еще. Из сказанного ранее очевидно, что те [бедствия], которые объясняются [особым] сочетанием телесных жидкостей или [чьим-то] волеизъявлением, — как, например, войны и тому подобные вещи — следует атрибутировать материи, ибо порочное волеизъявление, побуждающее человека причинить вред другому, не может исходить от интеллекта. Подобным образом и несбалансированное сочетание телесных жидкостей, которое иногда является причиной нанесения вреда другому, само по себе не может быть предопределено формой, ибо форма — если ничто ей в этом не препятствует — стремится установить самое совершенное равновесие телесных жидкостей. Что же касается тех вещей, которые не являются результатом [определенного] сочетания телесных жидкостей или [чьего-то волеизъявления], — таких, как опустошения стран, землетрясения, молнии и тому подобные вещи, — то ясно, что бедствия происходят от них только в силу случайности: например, молния может случайно попасть в человека и убить его; или земля может поглотить тех, кто живет [на месте землетрясения], потому что им случилось оказаться там. Мы уже объясняли, что бедствия, которые происходят в результате таких вещей, являются случайными, ибо [причина], от коей проистекают сии события, замышлялась для блага и для защиты всех существующих в подлунном мире вещей, а не для зла. Так происходит потому, что здесь [в подлунном мире] наличествуют противоположные элементы, а для противоположных элементов естественно уничтожать друг друга — и в результате уничтожается то, что состоит из них. Отсюда с необходимостью следует, что здесь [в подлунном мире] должны иметься причины для их воспроизводства, для сохранения их существования и существования того, что происходит от них. Поскольку же этого невозможно добиться иначе как [таким способом,] чтобы временами один из противоположных [элементов] доминировал над всеми остальными, а временами доминирующим становился бы другой [противоположный элемент], и [поскольку] сие происходит в соответствии с регулярным циклом и постоянным порядком, как было объяснено в «Физике», из сказанного с необходимостью следует, что поочередно то огонь, то воздух, то вода, то земля [становятся доминирующими первоэлементами], в соответствии с отношением между активной причиной и тем, на что она воздействует. Таким образом это нижнее подлунное существование сохраняется, ибо его сохранение зависит от равновесия, существующего между первоэлементами, из коих оно состоит, и причиной сего равновесия является эта активность, которую сообщают первоэлементам небесные тела. А поскольку это так, то ясно, что бедствие, которое происходит в результате доминирования одного из этих первоэлементов над другими, является случайным, ибо сие доминирование само по себе имеет целью благополучие и сохранность [существующего]

как [было объяснено] выше. Равным образом ясно, что бедствия, которые постигают человеческих индивидов в результате [того или иного] взаимного расположения небесных тел, также сами по себе не являются [злом] и не предназначались [для зла], ибо эти конфигурации [звезд] имеют своей целью достижение блага. Тем не менее некоторые бедствия могут от них проистекать — случайно, как мы уже упоминали во второй главе этой книги. Бог наделил человека интеллектом, чтобы защитить людей, насколько сие возможно, от подобных бедствий. Поэтому, в некотором смысле можно сказать, что те бедствия, которые постигают человека из-за небесных тел, следует атрибутировать материи: ибо если бы человек следовал своему интеллекту, как ему и подобает, он был бы защищен от них, как мы объяснили в Третьей книге этого трактата. В общем, поскольку Бог, благодатным образом, является источником, целью и формой существующих вещей, как объяснено в «Метафизике», то [утверждение], что Его сущность может быть источником бедствия для существующих созданий, ложно. А потому те, кто преуспел в философских рассуждениях, согласно признают, что зло проникает в существующие создания через телесную субстанцию, которая есть реципиент, ибо невозможно, чтобы оно проникало через посредство действующей причины, каковой является форма.

В самом деле, [вера в то,] что причина блага отличается от причины бедствия, — это очень древнее мнение, как если бы сама природа сей истины принуждала философов-исследователей верить в нее. Поэтому некоторые древние философы считали причинами [блага и бедствия, соответственно,] любовь и вражду, другие — единое и множественное, третьи — бесконечное и конечное, четвертые — единство и разделенность. А многие современные верующие утверждают, что источниками [блага и бедствия] являются Бог и злые демоны.

(*Там же*, fol. 27)

Провидение, как его понимает наш автор, описывается в главе шестой:

... [Тезис о наличии] провидения, который мы постулировали, вполне совместим с нашим признанием того обстоятельства, что Божественное знание не простирается на частные вещи *как* частности. Иными словами, провидение, которое распространяется на праведных через знание будущих благ и бедствий, может действовать даже несмотря на то, что Тот, от Кого эманирует это знание будущих событий, не знает индивида, воспринимающего сию эманацию, [и] даже несмотря на то, что частные детали, являющиеся [предметом] знания о будущем, не известны Тому, от Кого [это знание] эманирует, — [не известны] именно как частности. Мы

> уже объясняли это во Второй книге данного трактата. Там мы объясни ли, что знание о будущем (в том аспекте, который касается частностей) реципиент эманации получает от Активного Интеллекта благодаря своей способности чувственного восприятия. Провидение, которое внушает [людям] страх, дабы охранить [их] от бедствий и дабы вселить в них иные вдохновляющие инстинкты, кои [будут побуждать их] стремиться к вещам, приносящим благо, и воздерживаться от вещей, приносящих бедствия, тоже является ослабленной формой знания о будущем, как мы объясняли раньше, но в отношении своей природы оно подобно совершенному знанию. Сие самоочевидно; я имею в виду, что точно так же как Бог не препятствует получению совершенного знания о будущем относящегося к частностям, так же Он не препятствует и тому, чтобы от Него получали знание о будущем, относящееся к частностям, которое не является совершенным, — ибо отсутствие совершенства, коим отличается такое знание о будущем, обязано своим происхождением реципиенту. [Тут дело в реципиенте,] который постигает то, что сия частная вещь должна произойти с ним, именно таким [несовершенным] образом [а вовсе] не в силу восприятия эманации относительно частностей.
>
> (*Там же*, fol. 28v)

Далее в той же главе Герсонид показывает, что страдания, выпадающие порой на долю праведников, вполне можно объяснить посредством его теории — как и ту помощь, которую провидение иногда, как кажется, оказывает злодеям. Что касается наказаний, которые Бог налагал на народы, враждебные к Израилю, то они представляют собой чудесные события и не имеют отношения к излагаемой здесь концепции провидения. Эта тема обсуждается в связи с чудесами, в конце Книги шестой.

Книга пятая «Войн Господа» является средоточием всей работы, и ее значение трудно переоценить. Мысль Герсонида — это мысль астронома; и мне кажется, что его философия не может быть понята иначе как в рамках концепции, в которой звезды занимают центральное место. Сам автор отмечает это в конце пятой книги (fol. 48r): в своем резюме трех составляющих данную книгу частей он говорит, что наука о звездах есть плод и конечная цель всех других наук, и потому ее ранг значительно выше их ранга.

Содержание первой части есть результат и конечная цель математических наук, ибо она включает истинную физику, в ней приводятся точные размеры звезд и описываются их движения. Эта часть обычно копировалась как самостоятельное произведение. Она очень большая, включает 136 глав; мы сегодня не можем

объективно оценить ее научную значимость, однако современники ценили ее очень высоко, она была переведена на латынь, и ею интересовался Кеплер.

Содержание второй части есть результат и конечная цель физических наук; поскольку небесные тела представляет собой как бы форму и энтелехию* других физических созданий, понять их — значит понять форму и энтелехию других существующих вещей.

Содержание третьей части есть результат «общей» науки, то есть метафизики, и ее цель; Божественная наука охватывает несколько предметов, которые необходимо пытаться прояснить; однако все они сводятся к тому, что человек, в меру своих способностей, может узнать о Боге и Интеллектах, двигателях сфер.

Мы помним, что, согласно Маймониду (который в этом следует ал-Фараби), крайне маловероятно, чтобы человек мог получить хоть сколько-нибудь истинное представление о Боге и Интеллектах. Человек также не имеет надежного знания относительно астрономических теорий и небесной физики.

Герсонид же утверждает, что разработал теорию небес и их движения, которая очень близка к реальности; он убежден, что постиг отношения, связывающие небеса и землю, и уверен, что полностью достиг всего, чего только может достичь человек в плане знания о двигателях небес. Эта уверенность вытекает из его астрономических теорий, базирующихся на наблюдениях, которые, по его мнению, не вызывают никаких сомнений. Итак, астрономический раздел составляет неотъемлемую часть книги, ибо без него уверенность Герсонида была бы ни на чем не основанной самонадеянностью.

Мы не можем излагать здесь астрономические теории Герсонида; тем не менее необходимо сказать о них хотя бы несколько слов, потому что в некоторых моментах они значительно отклоняются от теорий его предшественников. Согласно его концепции, Земля — в этом его взгляды совпадают с тогдашними представлениями — находится в центре Вселенной. Планеты движутся внутри твердых сфер. Все их перемещения могут быть сведены к определенному числу круговых и единообразных движений, и каждая планета имеет столько сфер, сколько отдельных движений ей свойственно. Неразрывность этих сфер и передача движения между ними обеспечиваются наличием аморфного тела, которое не способно оказывать сопротивление деформациям, производимым в нем небесными движениями; тела, «которое не сохраняет свою форму»; первого тела, которое Герсонид достаточно подробно описывает, когда говорит о творении.

---

* В философии Аристотеля — целенаправленность как движущая сила перехода от потенциального к актуальному.

Один из основополагающих принципов тогдашней астрономии состоит в том, что более простое движение, как и более простое тело, иерархически выше, чем более сложное. Герсонид опровергает этот принцип, указывая на то, что четыре простые первоэлемента располагаются на иерархической лестнице бытия ниже, чем сложная материя. Движение небесных тел тогда рассматривалось только как передаваемое извне вовнутрь, то есть считалось, что движение внешней, более простой сферы передается внутренним сферам, расположенным ближе к Земле. Это мнение Герсонид также опроверг; он полагал, что движение может передаваться изнутри наружу, и именно так дело обстоит в действительности: в комплексе сфер, относящихся к той или иной планете, движение передается внутренней сферой планеты внешней сфере, а не наоборот. Утверждение Герсонида, что движение передается от центра к периферии, опрокидывает все общепринятые в его время представления об отношениях между движущими Интеллектами, которые управляют сферами (ибо движение каждой сферы производится двигателем, Отделенным Интеллектом): по мнению аристотелианцев и неоплатоников, порядок трансмиссии движения указывает на иерархический порядок отношений между двигателями — среди движущих Интеллектов самый благородный движет верхней сферой, сферой суточного движения, тогда как низший сообщает движение лунной сфере и, как думали некоторые, душе земного мира. Маймонид, например, полагал, что Интеллекты образуют иерархическую систему и каждый из них является причиной другого Интеллекта, который расположен на один уровень ниже. Герсонид, как мы увидим, не признает эманации одного Интеллекта от другого, и Активный Интеллект, податель форм этого нижнего мира, «последний» Интеллект для всех остальных философов, в его системе обладает наивысшим рангом среди всех Интеллектов.

Давайте рассмотрим вкратце, главу за главой, содержание второй части Книги пятой «Войн Господа». Эта часть открывается изложением причин, которые обуславливают порядок расположения сфер, описанный в первой части. Герсонид начинает с утверждения, что порядок, зафиксированный в вещах, подверженных процессу возникновения, проистекает от небесных тел. В самом деле, этот порядок вечен в своей изменчивости: земные вещи превращаются одна в другую в разные моменты времени, однако это изменение и эти трансформации происходят в соответствии с регулярным порядком. Причиной вечности подлунного порядка является стабильная и неизменная природа небесных тел. Причина его изменчивости — движение этих небесных тел, постоянно обновляемое и постоянно повторяющее себя.

Учитывая высокий ранг небесных тел, философы предполагали, что причинно-следственная связь между этими телами и нижним миром имеет вторичное значение. Герсонид не разделял этого мнения.

Давайте сравним, говорит он, подлунных существ и небесные тела. Материя, которая является носителем формы этих небесных тел, — простая и пребывающая в состоянии актуальности: следовательно, она не является материей в том смысле, в каком мы понимаем этот термин на Земле. Земные существа наделены органами, ибо состоят из противоположных элементов и вынуждены искать то, что дополняет их существование и сохраняет его. Мы видим, что слова имеют не один и тот же смысл, когда применяются к небесным и земным телам. Когда говорят, что звезда есть орган сферы, то в данном случае слово «орган» — не более чем омоним слова, обозначающего части организма земных существ. Сферы и звезды созданы из одной и той же материи — квинтэссенции, — которая всегда пребывает в состоянии актуальности. Следовательно, разница между несветящимися частями и частями светящимися (звездами) не есть результат несовершенства небесных тел, а соответствует самой цели движений последних, которая состоит в том, чтобы передавать много разнообразных импульсов в подлунный мир. Именно потому, что они представляют закон и порядок мира, движения сфер и звезд порождают совершенный земной порядок, — а вовсе не потому, что эти движения необходимы для существования самих сфер и звезд. Не только возможно, чтобы высшее существовало ради низшего, но мы видим, что именно так дело и обстоит в действительности. Бог воздействует на то, что ниже Его, и эманирует на это низшее Свое влияние. Точно так же и Активный Интеллект воздействует и эманирует на земные вещи, и его эманация осуществляется ради этих материальных вещей, для их блага.

Поскольку же сферы пребывают в движении ради земных созданий, то, в соответствии с их высоким рангом, от них скорее следует ожидать многочисленных движений — чтобы и их влияния могли быть многочисленными и разнообразными; поэтому мы не должны атрибутировать самой возвышенной из сфер одно-единственное простое движение; более того, если учесть, что именно астральное тело своим светом воздействует на земные вещи, которые весьма многочисленны, то становится очевидным, что представлять себе суточную сферу лишенной звезд и поддерживающей существование мира посредством одного простого движения совершенно бессмысленно.

Таким образом, сфера неподвижных звезд с ее многочисленными светилами выше по рангу пяти сфер, каждая из которых заключает в себе только одно астральное тело.

Далее Герсонид рассматривает вопрос о механизме воздействия небесных тел на нижний мир.

Мы, например, не можем сказать о Солнце, что оно согревает Землю, ибо само является теплым; в действительности только четыре земных первоэлемента обладают качествами теплоты и прохладности, сухости и влажности. Тем не менее чем ближе Солнце находится к земле, тем последняя теплее. Между Солнцем и первоэлементом «огонь», говорит наш автор, существует взаимное влечение — точно так же, как существует взаимное влечение между Луной и первоэлементом «вода». Именно из-за этого взаимного влечения солнечный свет, посредством заключенной в нем Божественной силы, приводит огонь в движение и тем самым согревает воздух, который смешивается с огнем. Подобным образом и каждая из звезд, посредством своего движения и благодаря взаимному влечению, которое существует между нею и одним из земных качеств, производит изменения и трансформации в подлунных вещах.

Шесть принципов регулируемого отношения между небом и землей:

(1) Каждое из астральных тел оказывает специфическое воздействие на земные дела, характерное только для него: так, Солнце имеет огромное влияние на воспроизводство теплоты и сухости, тогда как Луна имеет влияние на воспроизводство прохладности и влажности.

(2) Воздействие планет меняется в зависимости от их положения относительно неподвижных звезд, так что эти неподвижные звезды также отчасти влияют на то, что происходит на Земле; в качестве примеров такого влияния можно сослаться на ветры и дожди.

(3) Чем дольше планета остается в определенной позиции относительно сферы неподвижных звезд, тем дольше будет доминировать влияние тех неподвижных звезд, на которые воздействует присутствие планеты.

(4) Воздействия планет могут быть различными — в зависимости от того, склоняется ли планета к Северу или к Югу, воздействие бывает наиболее сильным, когда планета находится в зените, в середине неба.

(5) Чем более яркими являются световые лучи астрального тела, тем сильнее его воздействие.

(6) Чем ближе к Земле находится астральное тело, тем сильнее ощущается его воздействие.

Если все звезды соединяются в общих движениях и в то же время каждая из них имеет свои специфические движения, то так происходит потому, что земные вещи подчиняются одновременно общему порядку и частным порядкам. Каждое из движений звезд и вся совокупность их движений составляют часть мирового порядка, в котором все необходимо и предопределено Волей Творца. Сферы и их астральные тела не являются независимыми сущностями: они движутся в соответствии с более обширным планом, существующим по воле Бога, в реализации коего они принимают участие.

В третьей части Книги пятой наш автор объясняет, чтó он имеет в виду под «двигателями сфер» и каково отношение между этими двигателями и Богом. Он говорит, что рассмотрение данного вопроса должно начаться с земных существ, наделенных душой, ибо они ближе к нам и потому лучше нам известны. Земные существа слишком совершенны, чтобы появляться на свет в силу случайности; совершенство, которое мы наблюдаем здесь, внизу, может проистекать только от активной причины, сознательно пожелавшей, чтобы оно было таковым; оно не может быть результатом случайности.

Приводимое Герсонидом доказательство существования Отделенных Интеллектов, которые движут сферами, — слишком сложное, чтобы его можно было воспроизвести здесь. Отметим лишь следующее: доказывая, что естественным двигателем любой сферы является отделенное существо, самоорганизующееся и сознающее свои действия, он пользуется такими физическими понятиями, как принцип инерции (который позднее более полно сформулируют Галилей и Декарт).

Эти отделенные существа, движущие сферы, знают, чтó проистекает от их движения: точно так же, как каменотес прекрасно знает камни, которые послужат для сооружения дома, потому что сам является для них причиной и знает их, так как знает себя, однако об общем плане дома он имеет лишь смутное представление — просто ощущает, что его работа входит составной частью в более обширное целое. Следует ли из этого заключить, что двигатели сфер не знают Бога и другие Интеллекты? Они знают свою причину, каковой является не какой-то Интеллект, высший по отношению к ним (ибо эти Интеллекты не образуют иерархического порядка), а Первый Интеллект, Сам Бог. Они знают Его, как каждое причинно-обусловленное существо распознает в себе свою причину, и это знание далеко не совершенно, тогда как знание того, что проистекает из собственного существа, совершенно. Итак, знание о порядке и законе мира, которое может иметь двигатель той или иной сферы, — частичное; кроме того, оно является неполным, ибо в нем отсутствует представление о связи, соединяющей

все части в связное целое. Из этого описания Интеллектов, которые движут сферами, следует: (1) что Бог не может быть двигателем сферы (Аверроэс считал Его двигателем самой внешней сферы); и (2) что Активный Интеллект, податель форм нашего нижнего мира, тоже не может быть двигателем сферы. Активный Интеллект эманирует от всех двигателей сфер и, через них, производит все существующее; двигатели сфер подготавливают материю с помощью звездных лучей и сообщают ей форму через посредство Активного Интеллекта.

Мир Интеллектов устроен, видимо, таким образом: имеется сорок восемь Интеллектов, двигателей сфер (в небесах осуществляется сорок восемь отдельных видов движений, и, значит, орбит должно быть столько же); над ними пребывает Бог, Интеллект, совершенно отделенный от материи, который, очевидно, не является двигателем и распоряжается всем; промежуточное место между Богом и Интеллектами–двигателями сфер занимает Активный Интеллект, который тоже не является двигателем, а, так сказать, соединяет все нити, исходящие от всех других Интеллектов и их сфер, и распоряжается земными делами.

Бог, Первопричина, познает Самого Себя и, познавая Себя, познает всех самым совершенным из возможных способов, ибо Он познает их в аспекте единства. Это умопостижение, которое составляет одно целое с умопостигаемым объектом и умопостигающим субъектом, как говорит Герсонид, есть прежде всего «Радость».

В одном из своих библейских комментариев (к 1 Пар. 16) Герсонид приводит перечень принципов Торы и среди них на первом месте упоминает один из Божественных атрибутов: Радость. Тот факт, что Герсонид считает Радость первым Божественным атрибутом, связанным со Знанием, приводит на память рассуждения современника нашего автора Шмарии бен Элияху Икрити и воспринимается как провозвестие идей Хасдая Крескаса. Другие атрибуты Бога, по мнению Герсонида, таковы: Любовь, Субстанциальность, Существование, Единство, Активность, Благо, Целеполагание, Благодетельность, Щедрость, Избыточность, Продолжительность и Вечность, Справедливость и Праведность. В Книге первой «Войн Господа», как бы между прочим, Герсонид приводит более короткий список Божественных атрибутов: Сущность, Вечность, Единство, Субстанциальность, Благодетельность, Сила и Воля. Все эти атрибуты, когда их применяют *per prius et posterius*, фактически являются разными словами, сходными лишь по звучанию, — омонимами; иными словами, они имеют неодинаковое значение в приложении к Богу и к человеку, но указывают, что между Тем и другим существует причинно-следственное

отношение, и в любом случае применительно к Богу выражают лишь то, что Он есть Форма высочайшего уровня, Форма Форм.

В Книге шестой Герсонид решает проблему сотворения мира. Он говорит, что на этот чрезвычайно трудный вопрос можно ответить лишь в том случае, если он будет сформулирован в адекватных терминах, а сие означает: (1) что человек должен знать «творение», о котором собирается говорить, в его целостности; (2) что человек должен знать хотя бы что-то о Первопричине. Это трудная, но не неосуществимая задача, потому что, согласно нашему автору, главное — тщательно и надлежащим образом выбрать те пункты, которые можно использовать в доказательстве. Мы имеем лишь слабое представление о субстанции Первопричины, и потому нам трудно утверждать, отталкиваясь от этого знания, возможно или невозможно сотворение мира во времени. Что же касается мира, подверженного процессам возникновения и уничтожения, то отсылками на него вообще нельзя доказать что бы то ни было.

Единственными подходящими объектами для подобного рода исследования являются те вещи, которые имеют непрерывное и длительное существование, ибо о них можно подумать, что они не были сотворены. К таким вещам относятся небесные тела и их двигатели, время, движение и та часть земли, которая виднеется над водой. Если бы удалось доказать, что эти вещи начали существовать в какой-то определенный момент, то стало бы очевидно вне всякого сомнения, что мир как целое был сотворен.

Каковы вообще свойства произведенных вещей?

Первая специфическая черта того, что произведено, говорит Герсонид в начале шестой главы, состоит в том, что эта вещь имеет целевую причину; произведенные вещи — и в том случае, когда они производятся в природе, и в том, когда являются плодом ремесла или искусства, — производятся с какой-то целью. Если какая-то вещь была произведена (тем или иным способом) с некоей целью, мы немедленно понимаем, что ее произвело деятельное начало. Вещи, не произведенные деятельным началом (каковым может быть как природа, так и свободная воля), не имеют цели; так, мы не спрашиваем, какова целевая причина равенства трех углов в правильном треугольнике, и вообще в математике никто не ищет действующие или целевые причины. Тем не менее, когда человек рисует треугольник с определенной целью, он отдает себе отчет, почему выбрал такой вид треугольника, а не какой-то иной. Но даже если отвергнуть возможность существования феноменов, которые лишь кажутся результатом действия целевой

причины, а в действительности являются результатом случайности (ибо такие феномены встречаются крайне редко), то сотворенность мира во времени все еще нельзя будет считать доказанной, ибо останется место для гипотезы вечного творения. Упомянутой гипотезы придерживались Аверроэс и большинство еврейских философов после Маймонида. По их мнению, движение небесных тел есть следствие целевой причины, определяемой Отделенными Интеллектами; поскольку последние не имеют начала во времени и поскольку движение сфер является самым совершенным из всех, это движение будет постоянно обновляться в соответствии с их — этих тел — целевой причиной. То есть речь идет о движении, регулируемом в соответствии с конечной целью, но не имеющем начала во времени. Это было бы так, возражает Герсонид, только если бы существование причины необходимым образом связывалось с существованием следствия; все, что является следствием целевой причины, но не должно в силу необходимости постоянно проистекать из нее, произошло в определенный момент времени: так, дом есть результат работы каменщика, но его существование не находится в постоянной зависимости от существования каменщика; отсюда с необходимостью следует, что дом был произведен в определенный момент времени. Если бы мы могли знать с такой же уверенностью, что некое создание было произведено в результате действия целевой причины, то для того, чтобы доказать его происхождение во времени, нам оставалось бы лишь показать, что в этом случае причина и следствие не являются необходимым образом связанными. Это — слабое место в системе доказательств Герсонида, и, чтобы прикрыть его, наш автор прибегает к историческим примерам.

Два других специфических свойства, которые Герсонид распознает в произведенных вещах, также позволяют, по его мнению, провести различие между тем, что было произведено во времени, и тем, что производится непрерывно и вечно:

(1) То, что производится, может служить субстратом для акциденций, которые не являются частью определяющих качеств данной вещи и не вытекают из них. Например, кусок дерева может стать стулом или ящиком; напротив, непроизведенные вещи не могут обладать характерными чертами, которые не являются частью их сущности и их природы.

(2) Только произведенные вещи могут служить средством для достижения какой-то цели, непроизведенная же вещь не имеет целевой причины.

Из сказанного следует, что небесные сферы были произведены:

(1) Потому что они не являются результатом случайности и имеют причину. Герсонид показал во второй части Книги пятой, что расположение сфер и небесных тел, их расстояние от Земли и все детали организации небес сочетаются таким образом, чтобы поддерживалось равновесие в подлунном мире.

(2) Они не эманируют вечно от своей причины.

Здесь Герсонид указывает на ряд абсурдных выводов, неизбежно вытекающих из теории вечной эманации, и, среди прочего, говорит, что «вечное творение» фактически означает не что иное, как постоянно возобновляемый акт творения, при котором момент творения и момент уничтожения сотворенного совпадают.

(3) Небесные тела обладают многими не-необходимыми и несущностными характеристиками, ибо, хотя они и сотворены из одного-единственного тела, простого, гомогенного и лишенного противоположностей, они тем не менее различаются между собой: каждая сфера управляется особым Интеллектом, ей свойственны специфические для нее величина и вид движения, она имеет одну или несколько звезд — короче говоря, ее индивидуальные характеристики не согласуются с ее природной сутью.

(4) Многочисленные движения небесных тел не обусловлены необходимым образом собственной природой этих тел; они предназначены для совершенствования чего-то другого — а именно, подлунного мира.

Разнообразие небесных тел и их движений снова показывает, что они были сотворены актом воли и свободного выбора. Это разнообразие никоим образом не может быть обязано своим существованием природе, ибо природа всегда производит один и тот же результат — тогда как свободная воля производит сильно отличающиеся друг от друга результаты. Кроме того, произвольное движение всегда превосходит естественное движение, как показал Аристотель в «Физике».

Следующая часть системы доказательств Герсонида представляет собой демонстрацию того факта, что время и движение имели начало.

Основополагающий аргумент здесь состоит в том, что время относится к категории количества и потому не может быть бесконечным: Аристотель доказал, что бесконечное не может быть актуальным, но считал, что как раз время в этом смысле является исключением. Герсонид систематически использует систему Аристотеля против самого Аристотеля и его учеников — тех, кто верит в бесконечность существования мира.

В поддержку концепции сотворения мира во времени Герсонид приводит и аргументы, основанные на истории:

(1) Прогресс наук еще далек от завершения и даже не достиг одинаковых уровней в разных областях знания, как должно было бы быть, если бы мир существовал вечно (ибо стремление к знанию есть неотъемлемая часть человеческой природы).

(2) Божественный Закон, Тора, только сейчас распространяется среди людей; однако, поскольку более ранние законы были весьма несовершенными, человечество как целое приняло бы этот совершенный закон уже давно — если бы сотворенный мир существовал вечно.

(3) Человеческие языки не даны людям от природы, а представляют собой результат договоренности; следовательно, они появились в определенный момент истории — в момент, который, как очевидно, должен быть близок к моменту сотворения мира.

Показав, что мир был сотворен во времени, — а также то, что он не погибнет, — наш автор далее предлагает решение проблемы, которую не мог решить никто из его предшественников, а именно он рассматривает вопрос о том, был ли мир сотворен *ex nihilo* или из первичной материи. Его решение таково: первое тело, из которого был сотворен мир, есть нечто, представляющее собой ничто — непроизведенное тело, абсолютно лишенное формы и в силу этого как бы «лишенное бытия». Поскольку только форма сообщает материи бытие, это первое тело, не придерживавшееся «никакой формы», было полной неопределенностью и чистой потенциальностью.

Именно это аморфное тело теперь располагается между различными сферами и позволяет им двигаться, не мешая друг другу, ибо не способно оказывать никакого сопротивления: нейтральное тело, безжизненное, абсолютная противоположность Богу, Который есть Форма в совершенном состоянии; тело, о котором даже нельзя сказать, что вечность является его позитивным качеством, ибо сия вечность — пустая вечность, покрывающая ничто. Это первое тело, о существовании

которого между сфер мы знаем благодаря чувственному восприятию, Божественная Воля наделила определенной геометрической формой и способностью удерживать ее, как и материю сфер; в подлунном же мире оно имеет форму первоэлементов и, следовательно, обладает способностью принимать все другие формы.

Я оставлю в стороне те ответы, которые Герсонид дает на девять возражений Аристотеля, и в завершение этого пространного анализа «Войн Господа» отмечу еще лишь то, что книга заканчивается философским истолкованием истории о сотворении мира (из Книги Бытия) и оправданием чудес.

Герсонид, как до него Маймонид, связывает проблему сотворения мира во времени и проблему чудес. И сотворение, и чудо — это порождение одной вещью другой, причем таким образом, что первая не содержит в себе последнюю ни непосредственно, ни потенциально. В любом случае только сотворенность мира во времени делает возможным существование чудес и, главное, дарование Торы.

Чудеса могут происходить только по отношению к субстанциям и акциденциям подлунного мира и только в присутствии пророка. Совершает же чудо Активный Интеллект, который обыгрывает естественные законы: например, он может приостановить действие одного закона природы и заменить его другим; он также может ускорить последовательность вытекающих одна из другой причин, как поступает алхимик (это сравнение мы найдем и у Иосефа Каспи).

Некоторые чудеса — в том виде, как они описаны в Торе, — просто невозможны: например, эпизод с остановившимся над Гаваоном солнцем [Нав. 10:12–14]. Вот что пишет об этом один из исследователей творчества Герсонида М. Келлнер:

> Для Герсонида главный момент здесь состоит в том, что данное чудо просто не могло включать в себя действительную остановку Солнца. Это истинно, говорит он, по целому ряду причин. Во-первых, невозможно, чтобы чудо происходило с небесными телами. Ибо, как мы уже объяснили, причиной этих чудес является Активный Интеллект, как было объяснено выше, и не может быть, чтобы Активный Интеллект обладал способностью воздействовать на небесные тела, поскольку он сам является результатом их существования. Во-вторых, чудеса совершаются только как акты Божественной благости и милости; а любое неестественное изменение в конфигурации небесных тел может привести лишь к великому бедствию для подлунного мира. Это последнее утверждение вытекает из приверженности Герсонида астрологии и из его веры в то, что небесные тела, которые предопределяют будущее, организованы в такой порядок,

чтобы они могли в максимально возможной степени способствовать благополучию тех, чье будущее таким образом предопределено. Поэтому любое изменение в их взаиморасположении принесет больше вреда, чем пользы.

В-третьих, в Торе засвидетельствован тот факт, что чудеса Моисея превосходили своим величием чудеса всех других ] пророков (Втор. 34:10). Но если чудо, сотворенное Иисусом Навином, было таково, что произвело изменение в законе [*nomos*], управляющем движениями небесных тел, значит, упомянутое чудо следует считать неизмеримо более великим, нежели чудеса Моисея, нашего Учителя; это совершенно ясно. Это ясно потому, говорит Герсонид, что ни одно из чудес Моисея не затрагивало небесные тела.

Герсонид приводит и четвертый аргумент в защиту своей интерпретации чуда в Гаваоне: эта остановка Солнца — если признать, что она действительно имела место, — не принесла особой пользы Израилю или другим народам. Потому что израильтяне в то время и так верили в пророчество, а мы не слышали о том, чтобы какой-то из других народов попытался обратиться к Богу (хвала Ему!) из-за этого чуда.

(M.M. Kellner. *Gersonides and his cultured despisers*, p. 274-275)

Две последние части книги, толкование библейского рассказа о сотворении мира и объяснение чудес, Герсонид называет «религиозными» (*торийм*), тогда как книгу в целом он считает философской.

Мысль Герсонида, несомненно, отличается большой оригинальностью и систематичностью. Он разработал глубокую концепцию Бога, мира и человека, сделав частью этой всеохватывающей системы свои личные астрономические воззрения. Когда он использует идеи, заимствованные у предшественников и современников, то называет по именам только своих противников, а авторов, с которыми соглашается, оставляет анонимными. Такая практика отнюдь не облегчает задачу идентификации его источников. Тем не менее очевидно, что в основном это обычный набор сочинений арабо-еврейских перипатетиков, а его мнение о доминирующей роли Активного Интеллекта, как кажется, базируется на утверждении ал-Фараби. Описание позитивных атрибутов Бога, которое дает Герсонид, напоминает соответствующее описание у Дунса Скота, и, еще в большей мере, у Фомы Аквинского; рассуждение же нашего автора о «сейчас» как о моменте, разделяющем прошлое и будущее, близко к идее, выраженной в *Quaestiones** по физике, которые атрибутируются Сигеру Брабантскому, и, опять-таки, к некоторым пассажам Фомы Аквинского

* «(Спорные) вопросы» (*лат.*).

Некоторые другие аспекты мысли Герсонида также указывают на то, что он был хорошо знаком с дискуссиями и проблемами, волновавшими тогдашних христианских философов. Разумеется, его система не представляет собой «слепок» (более или менее точный) со схоластической модели, но она явно создавалась в такой интеллектуальной среде, для которой схоластицизм не был чужеродным явлением. Исследователи творчества Герсонида также ставили вопрос о том, не хотел ли он своим утверждением идеи человеческой свободы дать ответ Авнеру из Бургоса, — и действительно, трудно поверить, что Герсонид ничего не знал о развязанной этим философом знаменитой дискуссии, хотя он и не говорит о ней прямо.

## Авнер из Бургоса и вопрос о свободной воле и провидении

Вопрос о свободной воле стал одной из центральных проблем еврейской философской мысли в начале четырнадцатого века, с появлением на сцене Авнера из Бургоса. Около 1320 г. этому иудейскому врачу и философу, тогда уже достигшему преклонного возраста, в откровении была явлена истинность христианской религии. Он крестился, приняв имя Альфонса де Вальядолида, стал пылким пропагандистом католицизма и полемизировал со своими бывшими собратьями по вере в многочисленных работах, написанных на иврите, латыни и кастильском диалекте. Наиболее известное из его сочинений, *Mostrador de Justicia*, сохранилось только в кастильской версии; остальные трактаты дошли до нас на иврите.

В своих пропагандирующих христианство работах, предназначенных для евреев, Авнер изо всех сил пытался доказать превосходство католической религии и в то же время оправдать собственное вероотступничество; тем не менее это был первый случай в христианской Европе, когда диспут между иудеями и христианами велся действительно на философском уровне.

Прежде в диспутах такого рода, инициаторами которых выступали скорее христиане, нежели евреи, в центре внимания всегда находилась проблема интерпретации библейских текстов. Христиане пытались показать: Библия подтверждает их притязания на то, что они являются «истинным Израилем», и только закоснелое упрямство иудеев мешает последним признать эту истину. Правда, и раньше не было недостатка в философских дискуссиях между отдельными мыслителями, иудеями и христианами, и указания на это можно найти, например, у Ниссима из Марселя. Однако теперь ситуация кардинально изменилась: Авнер — философ, пылкий приверженец астрологии

и человек, весьма сведущий в каббале, — использовал все аргументы, которые предоставляла ему его широкая эрудиция, чтобы атаковать своих бывших братьев по вере, так сказать, на их собственной территории.

Моше Нарбони описывает начало дискуссии так:

> Был некий ученый, мой старший современник, один из выдающихся людей своего времени, который написал трактат о детерминизме, в коем заявил, что «возможного» не существует, а все является необходимым и предопределено...
>
> Этот человек, по имени Авнер, обладал богатыми знаниями, а посему я не думаю, что он сам впал в заблуждение, — скорее, намеренно вводил в заблуждение других. Ибо для него пришли трудные времена, и он понимал, что не может ждать никакой помощи и вообще ничего, кроме вражды, от своих единоверцев, которые, сами будучи чуждыми мудрости [философии], ненавидели ее приверженцев, — потому и стал апостатом... Ибо он был не из тех благочестивых людей, чья вера остается непоколебимой даже при крайней материальной нужде... Позже, когда он увидел, что совершенное им неправильно даже с точки зрения философии — ибо даже философ не должен отрекаться от Торы, на которой был воспитан... — он попытался оправдать себя, проповедуя всеохватывающий детерминизм и утверждая, что все предопределено.
>
> (Моше Нарбони. *Трактат о свободе выбора*)*

Взгляды Авнера базировались на абсолютном детерминизме. Человеческие действия, по его мнению, с необходимостью вытекают из определенных причин, как и природные процессы. Человек выбирает из нескольких альтернатив, но этот выбор не является свободным, ибо зависит от необходимых законов. Действительно, если бы человек обладал свободой выбора, Бог не мог бы знать человеческого решения до последнего момента, ибо оно было бы непредсказуемым — даже для самого человека — до последнего момента. А значит, Бог не был бы всеведущим. С философской точки зрения вопрос о провидении и свободной воле представляет собой лишь один аспект более общей проблемы: можно ли утверждать, что все события суть результаты необходимых причин, даже если человек не всегда понимает причины, которые привели к тем или иным событиям? Или же следует признать, что некоторые события поистине случайны, то есть

* Текст опубликован в статье М. Хайона: M. Hayoun. L'Epitre du libre arbitre de Moise de Narbonne // *Revue des études juives*, CXLI (1982), p. 146–150. Англ пер. см. *History of the Jews in Christian Spain*, vol. I, p. 332.

не предопределены (вплоть до того момента, когда они происходят), — как те события, которые называет «случайными» Аристотель, то есть как акты, проистекающие из человеческой свободы? Авнер, хотя и защищал идею абсолютного детерминизма, все-таки полагал, что Божественные предписания и запреты сохраняют всю свою силу и что награды и наказания, которые за ними следуют, являются необходимыми результатами человеческих действий, даже если эти действия сами по себе необходимы.

Если подобного рода детерминизм и оправдывал переход Авнера в христианство, он, как очевидно, противоречил иудаизму; ибо зачем должен человек тратить столько усилий на исполнение Божественных заповедей, если гораздо более простой путь — отказ от этих заповедей — уже предусмотрен в порядке Вселенной?

Проблема свободной воли является частью философской проблемы случайного будущего, «на заднем плане» которой маячит вопрос о Божественной справедливости; важность этой проблемы для еврейской мысли четырнадцатого века была обусловлена не только нападками Авнера, но и возросшей значимостью астрологии, а также тем фактом, что проблема случайного будущего тогда дебатировалась в христианских университетах.

Эта проблема обсуждалась с точки зрения логики: существует ли случайное будущее объективно, как для Бога, так и для нас? Или случайность — лишь иллюзия, питаемая невежеством? Л. Бодри пишет по этому поводу:

> Некоторые мыслители — чистые философы или философы в большей степени, чем теологи, — сначала говорят о наличии случайности, а потом не находят нужным объяснить (или оставляют другим задачу объяснения того факта), что Бог может иметь определенное знание о случайности, а значит, даже люди могут иметь такое знание, в той мере, в какой Бог им его открывает. Другие — теологи в большей степени, чем философы, — сначала утверждают, что Бог знает все непогрешимым знанием, а потом пытаются показать: это не значит, что все случается в силу необходимости. Эти вторые обвиняют первых в отрицании Божественного предвидения и истины пророков. А первые обвиняют вторых в том, что они «изгнали» из Вселенной и случайность, и свободную волю.
>
> (L. Baudry. *La Querelle des futurs contingents*, p. 14–15)

Иудейские философы в этом споре представляют сторону философов. Авнер из Бургоса — Альфонс де Вальядолид, — напротив, стоит на стороне теологов.

Проблема свободной воли человека всегда присутствовала в иудаизме. Еврейские мыслители, как правило, придерживались той точки зрения, что человек волен выбирать между добром и злом. Саадия связал эту проблему с вопросом о Божественной справедливости. Если человек не свободен, мы не можем считать, что Бог поступает справедливо, наказывая дурные поступки и вознаграждая хорошие, ибо в таком случае и те, и другие поступки совершаются во исполнение Его воли. Кроме того, говорил Саадия, у человека есть ощущение, что он может как действовать, так и воздержаться от действия, как говорить, так и молчать, и что вообще никто не в силах помешать ему совершить то, что он хочет.

Иехуда Галеви тоже признает наличие свободной человеческой воли — и, подобно Саадии, не думает, что допущение Божественного знания о человеческом решении противоречит идее свободной воли; но у него мы уже находим идущее от Аристотеля различение естественных, случайных и произвольных событий, а также мысль о том, что, хотя события первых двух видов являются не вполне детерминированными, только события третьего вида можно считать по-настоящему свободными и что свободное решение есть лишь промежуточная причина, которая, в свою очередь, обусловлена Первопричиной.

В конце двенадцатого века Авраам ибн Дауд во вступлении к *Эмуна рама* заявил, что написал трактат с целью обсудить вопрос о свободной воле; он признал существование таковой и определил ее, скорее, в нравственном, нежели в философском плане, как возможность выбора между добром и злом.

Что касается Божественного знания о возможном будущем, то Ибн Дауд проводит различие между (1) тем, что мы называем случайным по причине своего невежества (например, жив царь Вавилонии или мертв — ибо люди в Испании не могут знать истинного положения дел, правда это или нет), и (2) тем будущим, которое Бог сделал случайным — в том смысле, что может произойти либо одно событие, либо нечто противоположное ему; Бог знает это будущее в качестве случайного, но не знает, какая из двух альтернатив осуществится (*Эмуна рама*, с. 96). Ал-Фараби уже упоминал этот тезис и отверг его; может, его работа и послужила источником для Авраама ибн Дауда.

Маймонид в *Мишне Тора* тоже выразил свою позицию по вопросу о добре и зле и Божественной справедливости, а в «Путеводителе растерянных» он рассматривает тот же вопрос в связи с понятием Божественного всеведения и утверждает, что данная проблема не может быть решена человеческим существом, ибо наш способ мышления

слишком несовершенен, чтобы мы могли понять, чтó представляет собой Божественное знание. Возможное случайное будущее остается случайным, и тем не менее Бог знает его от начала времен.

Характер связи между астрологией и необходимостью или случайностью возможностей ясно определил ал-Газали в рамках изложения доктрины Авиценны. Он пишет:

> Подобно тому, как Бог знает роды и виды, Он знает и случайные [вещи], которые должны произойти, хотя мы их не знаем, ибо пока случайное остается случайным, невозможно [заранее] знать, произойдет оно или не произойдет; действительно, все, что мы знаем о таком событии, — это его атрибут случайности, означающий, что оно либо свершится, либо нет. Если мы знаем, что Зайд непременно должен приехать на следующий день, то его приезд уже стал необходимостью и бессмысленно говорить, что приезд этот случаен, [то есть зависит от обстоятельств]. Так, пока человек знает о случайном [будущем событии] только то, что оно случайно, он не может знать, произойдет оно или нет.
>
> Тем не менее мы уже говорили: [событие,] которое само по себе возможно, является необходимым в силу [наличия его] причины. Поэтому если известно о существовании причины какого-то события, то его существование необходимо, [а] не возможно; если же известно, что не существует его причины, то его несуществование необходимо, [а] не возможно. Так, если смотреть на возможности с точки зрения причины, то они являются необходимостями... Если бы мы могли учесть все причины какой-то определенной вещи и знали бы, что [они] существуют, то могли бы с уверенностью заявить о существовании этой вещи, как с уверенностью заявили о приезде Зайда... Первичное Существо знает события, которые порождаются их причинами, ибо мотивации и причины восходят к Существу, чье Существование Необходимо. Однако все, что случается [после того, как его не было,] и все, что является случайным, [в конечном счете] необходимо, ибо его причина необходима, — и [напротив] невозможно, если его причина не существует. Но и причина того, что необходимо, столь же необходима, [и ряд причин продолжается таким образом,] пока не достигает сущности Единственного, Чье Существование Необходимо. А поскольку Бог знает иерархию причин, Он по необходимости знает и следствия.
>
> Астролог исследует некоторые из причин существования события, но его взгляд не может охватить всей их совокупности; поэтому, несомненно, его суждение о [возможности] реализации этого события базируется на догадке, ибо иногда происходит так, что перед частной причиной, которую он смог обнаружить, возникает препятствие. Его

предсказание не учитывает всех причин [предсказываемого события]; более того, его предсказание окажется правильным лишь в том случае, если не вмешаются противоположные причины. Если астролог осведомлен о большей части причин, то его догадка будет обоснованной; если же он обладает информацией обо всех причинах, значит, он достиг [подлинного] знания*.

Албалаг, уже подвергший эту позицию критике в той части своей работы, которая посвящена логике (с. 23–25), комментирует данное место так:

Что касается случайного [события], ближайшие и отдаленные причины которого необходимым образом следуют одна за другой и подчиняются определенному порядку в своем действии — так что невозможно, чтобы какое-то препятствие помешало хоть одной из них, — то я утверждаю: это случайное [событие] для знающего субъекта столь же детерминировано, сколь и необходимо. Что же касается других случайных [событий], то ни об их реализации, ни о ее моменте ничего нельзя знать с уверенностью, пока они [в самом деле] не реализуются.

Ты, может быть, полагаешь, что я отрицаю [идею], согласно которой Бог знает случайные [события] еще прежде, чем они происходят. Боже упаси! Я отрицаю лишь то, что Бог знает их [эти события] таким образом, как думает ал-Газали. В действительности не может быть сомнения в том, что Божественное знание, как его понимает последний, — такого же рода, что и человеческое знание, и единственное различие [между ними] состоит в уровне. Это с очевидностью следует из его [ал-Газали] слов и из предлагаемого им сравнения с астрологией.

Для обучения народа вера ал-Газали в целом приемлема; однако она неудовлетворительна для тех, кто желает утвердить знание веры, от которого зависит обретение жизни в грядущем мире. Если мы внимательно изучим слова ал-Газали, то убедимся в том, что они предполагают отсутствие свободной воли человека и предопределенность его действий, а также полное исключение природы случайного. Подобные мнения представляют собой не только отрицание философии, но и серьезную ересь в отношении Богооткровенного Закона. Другие [=некоторые] древние ученые уже постарались опровергнуть эти мнения как с точки зрения веры, так и с точки зрения философии, так что мне [в этом плане] нечего делать.

(*Сефер тиккун ха-деот* / Изд. Дж. Вайды, с. 76–77)

---

* Источником этих слов ал-Газали служит ивритский перевод «Намерений философов», выполненный Албалагом (Париж, Национальная библиотека, MS heb. 908, fol. 78v.).

Авнер из Бургоса — Альфонс де Вальядолид — не только проповедует абсолютный детерминизм, но и дает такое определение воли, которое заранее оправдывает насильственные обращения в христианство и мучения, приуготованные Инквизицией для *conversos**.

В своем трактате *Минхат кенаот* («Подношение ревности»), написанном в ответ на полемическое послание Ицхака Пульгара, он утверждает, что Воля является непосредственной причиной самого действия; тот факт, что эта воля обусловлена неотменимым повелением или зависит от другой причины, ничего не меняет. Можно, конечно, возразить: воля, о которой известно, что она заранее предопределена, уже не является волей; однако в действительности то, что называют согласием или совершенной волей, от коей проистекают действия, представляет собой отношение, рождающееся в душе на основе многочисленных причин, которые все образуют цепочку и соединены причинной связью с движениями сфер. Если воля ведет к действию, она совершенна, даже если обусловлена внешним принуждением... Человек, который вынужден проявлять какую-то волю под угрозой пытки, проявляет эту волю, и соглашается, и совершает свободный выбор не в меньшей степени, чем другие. Тем более он проявляет свободную волю, если не воспринимает принуждение как принуждение и его причины как причины.

Ответы на эти утверждения были даны тремя философами, о чьих идеях мы будем говорить ниже: Моше Нарбони, Ицхаком Пульгаром и Иосефом Каспи.

Я уже цитировала «Трактат о свободе выбора» Моше Нарбони, где идет речь об Авнере. Моше Нарбони прежде всего дает краткое резюме теорий, которые намеревается опровергнуть:

(1) Все вещи заранее установлены и предопределены.

(2) Тем не менее без усилий и усердия обойтись нельзя, ибо они являются промежуточными причинами, необходимыми для того, чтобы необходимые вещи осуществлялись.

Термин «воля» относится только к необходимым вещам: ведь нельзя «хотеть» того, что в принципе не может иметь места. Тем не менее первое положение было сокрыто от народа, дабы не иссякли усилия и усердие.

Моше Нарбони вначале опровергает второе утверждение: если все вещи заранее установлены и предопределены, то ни в усилиях, ни

---

* Обращенных (*исп.*).

в усердии нет необходимости, ибо, в таком случае если человек должен стать богачом, он им и станет — независимо от того, будет ли работать для приближения этой цели или нет. Если мы принимаем тезис Авнера, то термины «усилия», «усердие», «воля» просто лишаются всякого значения.

Первое утверждение, что все вещи заранее установлены и предопределены, является ложным и с логической точки зрения (как показал Аристотель), и с точки зрения нашего собственного опыта. Случайность вводится в естественный порядок вещей на двух уровнях: на акцидентальном уровне и на уровне свободной воли.

Не все вещи, которые могут перейти к существованию, действительно начинают существовать; причина вовсе не обязательно возникает из того, что ей предшествует в цепи причин, — и то, что начинает существовать, не обязательно бывает обусловлено Первопричиной, ибо среди промежуточных причин имеются такие, которые являются не необходимыми, а случайными. Таким образом, не-необходимое существует на уровне вещей, подверженных процессам возникновения и уничтожения.

Что же касается уровня человеческого интеллекта, то, как доказывает нам опыт, человеку была дана свободная воля; Бог, конечно, знает все вещи, но источник этого знания — в Нем Самом, а не в вещах, которые происходят.

Моше Нарбони разделяет позицию Маймонида:

> Ибо мы знаем всё, что мы знаем, благодаря наблюдениям над существующими созданиями; потому наше знание не охватывает будущего или бесконечного... у Него же нет множественности [моментов] постижения, а также обновления и изменения знания. Ибо через знание истинной реальности Своей собственной неизменной сущности Он знает совокупность всего того, что с необходимостью проистекает из всех Его действий... все открыто для Его знания, которое есть Его сущность, а для нас невозможно каким бы то ни было образом постичь этот способ восприятия.
>
> (*Путеводитель растерянных*, III, 21)

Иосеф Каспи, высказываясь в пользу наличия у человека свободного выбора, не соглашается с тем, что мы не можем ничего знать относительно Божественного знания о случайном будущем.

> Прежде всего мы утверждаем, что Бог знает возможное будущее. В самом деле, известно, что относительно возможного будущего противоположные [альтернативы] нельзя разделить с определенностью на истин-

и ложь сегодня, когда оно остается будущим, поскольку сегодня мы можем судить, только исходя из постигнутого нами на сегодня и из сегодняшнего положения дел в природе, как это уже выяснено в логике. Вот почему философы пытались ответить на вопрос, как может Бог знать будущее до того, как оно станет реальностью? Как может быть, что Он знает, какая из двух альтернатив осуществится, и часто открывает сию тайну Своим слугам, пророкам, причем такое знание вовсе не обязательно обеспечивает реализацию именно этой альтернативы?

И об этом сказал рабби Акива, совершенный мудрец, один из тех, кто вошел в сад теоретических наук*: «Все предопределено, но свобода дана» [*Пиркей Авот* 3:17]. Давайте рассмотрим пример: Бог открыл Иеремии, что Навуходоносор разрушит Иерусалим, если Седекия не сдастся Навуходоносору; если же Седекия ему сдастся, город не будет разрушен; Он также открыл пророку, что Седекия будет свободен в своем выборе, бороться ли ему против Навуходоносора. Это как если бы Бог сказал ему: «Знай, что Седекия. проклятый, выберет дурной путь». Наши мудрецы искушены по части догадок и предположений; они могут предвидеть, что человек, проклятый в своих действиях и во всем, к чему он притрагивается, завтра или послезавтра примет дурное решение — в деле ли брака, или в каком-то другом деле, связанном с обычными вещами, такими, как коммерция или путешествие. И если уж мы редко ошибаемся в наших предвидениях, то Бог, владеющий интеллектуальным предсказанием как установленным знанием, тем более способен направить Свое познание на решение, которое мы примем в той или иной конкретной ситуации. Не может быть сомнения в том, что и пророки вполне искушены по части предположений и предвидения, как говорит Маймонид в «Путеводителе растерянных».

Но если это так, разве удивителен тот факт, что Моисей заранее знал: после его смерти народ восстанет и предаст Бога, обратившись к ложным кумирам? Догадаться о такой вещи было очень легко, и он уже раньше утверждал: «...вот и теперь, когда я живу с вами ныне, вы упорны пред Господом» [Втор. 31:27]. И тем более Бог знает случайное будущее и знал сегодня, каким будет завтра или послезавтра наш выбор — этот абсолютно свободный выбор, запечатленный в наших сердцах.

(*Там ха-кесеф*, с. 20–21)

Итак, Бог знает все случайные вещи правдоподобным — в совершенной степени — знанием.

* Согласно талмудической традиции, р. Акива — один из четырех мудрецов, вошедших в *Пардес* (*Хагига* 14б). Обычно это истолковывается как приобщение к мистическому учению. Каспи трактует *Пардес* как «сад теоретических наук».

Каспи ссылается на Маймонида, и действительно, в «Путеводителе растерянных» упоминается способность пророков предвидеть будущее, однако там нет и намека на то, что такого рода знание может быть атрибутировано Богу. В этой связи Ш. Пинес цитирует одну фразу из сочинения Дюрана из Сен-Персена (ум. 1322), которая очень напоминает теорию Каспи о предположительном знании Бога, и вряд ли такое сходство может быть чисто случайным.

> Nunc autem Deus non solum cognoscit causam contingentem in se et absolute, quia sic in ea vel per eam non cognoscertur infallibiliter aliquis effectus nisi tantum coniectura probabili (ut bene dicunt alii) sed cognoscit omnia quae eam determinare possunt et quae determinabunt, insuper cognoscit omniaquae eam impedire possunt et quae impedient vel non inpedient, ergo Deus in causa contingente sic cognita potest certitudinaliter cognoscere effectum futurum contingentem.

> Бог не только знает случайную причину саму по себе и в абсолютном смысле — ибо, если бы сие было так, следствие данной причины нельзя было бы узнать, без возможности ошибки в этом или через это, иначе как посредством правдоподобной догадки (как говорят некоторые), — но Он знает все вещи, которые могут и будут определять данную причину, и, сверх того, Он знает все вещи, которые могут воспрепятствовать ей и которые будут или не будут ей препятствовать. Поэтому, зная таким образом случайную причину, Бог может с уверенностью знать ее будущее случайное следствие.
>
> (Comm. Sent. Bk. I, dist. 38, qu. 3, p. 89c)*

## Ицхак Пульгар

Пульгар был главным оппонентом Авнера; он первым ответил на нападки этого философа, а может, и спровоцировал их. Мы практически ничего не знаем о нем, за исключением того, что он был близко знаком с Авнером до обращения последнего в христианство. В книге *Эзер ха-дат* («Подмога вере») Пульгар цитирует другие свои работы, которые, по-видимому, не сохранились; к ним относятся комментарии на Книгу Бытия, Екклесиаст и Псалтирь, книга об этике и трактат против астрологии. В приписке, которая содержится в конце одного экземпляра введения Албалага к «Намерениям философов» ал-Газали,

* Цитируется в: G. Leff. *Bradwardine and the Pelagians*. Cambridge, 1957, p. 183, n. I. — *К.С.*

Пульгар отмечает, что он окончил этот перевод, который Албалаг не смог завершить, и ввел в комментарий одну глоссу.

Похвала, которой он удостаивает Албалага, указывает на определенное родство между его мыслью и мыслью его предшественника, родство, прослеживаемое и в их трактовке философских вопросов.

Я процитирую И. Бера, который дал блестящий анализ аргументов двух оппонентов, Авнера из Бургоса и Ицхака Пульгара.

> Вскоре после своего обращения Авнер послал Поликару трактат, который он написал, чтобы объяснить свою мессианистическую доктрину. Поликар ответил памфлетом на иврите, который Авнер назвал «Богохульным посланием» (*Иггерет ха-харафот*) и который содержал личные нападки на упомянутого вероотступника. Однако главная цель Поликара состояла в том, чтобы противопоставить христианской вере Авнера свое собственное рационалистическое кредо. Руководствуясь политической теорией Аристотеля, он пытается доказать, что «...закон и обычай абсолютно необходимы для правильного человеческого поведения... Поскольку мы наделены рациональной душой, мы обязаны принимать те принципы, истинность которых была установлена логическим путем. Тем не менее человеческое существо, в своей юности — а в случае большинства людей и на протяжении всей жизни — не имеет ни досуга, ни склонности к тому, чтобы узнать эти принципы посредством изучения их источников, а именно точных наук. Поэтому основатель Богооткровенной веры счел необходимым включить в нее все те фундаментальные истины, без которых человеческое существо не может достичь совершенства, и сделать их частью Традиции, чтобы человек не оставался на протяжении всей своей жизни, пока не умрет, в невежестве относительно них».
>
> Только Тора Моисея удовлетворяет этим условиям, как в плане своей идеологии, так и в плане своего закона. Народ Израиля был избран из всех других народов, чтобы хранить эту Тору. Те, кто соблюдает заповеди Торы, подавляя свои низменные инстинкты, заслуживают вечной жизни. После этой краткой экспозиции основ своей рационалистической доктрины Поликар излагает свою веру в Мессию, которому суждено спасти его народ. «Ни один мыслитель не поверит в то, что наша религия зависит от прихода Мессии... И все же мы должны верить, что его приход предсказан в Торе». Далее Поликар цитирует библейские стихи, желая показать, что естественный порядок не изменится в эпоху Мессии и что, вопреки христианской доктрине, Мессия еще не приходил и мессианистические пророчества не осуществились во дни Второго Храма.

Ицхак Пульгар распространил «Богохульное послание» по всей Испании. Авнер ответил на это трактатом, который назвал «Опровержение богохульника» (*Тешувот ла-мехареф*).

В своем сочинении Маэстро Альфонс выдвигает против позиции рационалистов два красноречивых аргумента, которые уже использовались каббалистами предшествующего века в их борьбе с рационализмом. Он пишет:

Твое утверждение в первой главе относительно того, что, «поскольку мы наделены рациональной душой, мы обязаны принимать те принципы, истинность которых была установлена логическим путем, однако, так как [среднее] человеческое существо не имеет ни досуга, ни склонности к тому, чтобы узнать эти принципы посредством изучения их источников, а именно точных наук, основатель веры счел необходимым включить в нее все те фундаментальные истины, без которых человеческое существо не может достичь совершенства, и сделать их частью Традиции, чтобы человек не оставался на протяжении всей своей жизни пока не умрет, в невежестве относительно них», чревато серьезными ошибками. Именно потому, что человек обладает рациональной душой он не должен принимать никаких традиционных верований, ибо то, что мы узнаем из Традиции (по какой бы то ни было причине), может быть названо знанием только в омонимическом смысле и, принимая это [на веру], человек не функционирует как активный мыслитель. Тем не менее по твоему мнению, человек нуждается в этих принципах именно для исполнения упомянутой функции; как ты говоришь, «поскольку мы наделены рациональной душой (и т. д.)... человек не должен оставаться на протяжении всей своей жизни в невежестве относительно них». Кроме того, человеческое существо, как рациональное существо, должно знать все науки в мире, ибо для того, чтобы оно достигло совершенства как рациональное существо, необходимо знание всех их, а не просто знание некоторых из них, как ты уточняешь, когда говоришь: «*те*... без которых человеческое существо не может достичь совершенства». Так вот, если человеческое существо, поскольку оно является рациональным существом, не может достичь совершенства путем заимствования пусть даже всего существующего знания и веры из Традиции, как может оно достичь совершенства, приобретая лишь часть этого [знания], скажем, всего две или три доктрины, из того же источника?

Дело в том, что человеческое существо готово воспринять авторитетную традицию не в своем качестве рационального существа, как ты утверждаешь, но потому, что владеет некоей специализированной отраслью знания, заимствующей все или некоторые из своих базовых предпосылок из упрочившихся традиций более высокой и всеобъемлющей науки

Специализированная дисциплина, предпосылками коей являются упомянутые тобою принципы, — это Тора, которую ты превозносишь. Однако человек приобретает знание ее [Торы] базовых принципов не потому, что он, в общем, представляет собой рациональное существо, но потому, что сведущ именно в Торе... Из твоего утверждения — «чтобы человек не оставался на протяжении всей своей жизни, пока не умрет, в невежестве относительно них» — следует, что ты рассматриваешь эти принципы не как предпосылки, на которых базируется Тора, но как саму Тору или как части Торы, и полагаешь, что их изучают не для того, чтобы исполнять те или иные заповеди (*мицвот*), но лишь для достижения знания как самостоятельной цели... Однако это не согласуется с учением Торы, пророков и мудрецов. Потому что если бы эти принципы были частью самой Торы, в Писании они преподносились бы не [в форме] завуалированных отсылок, но [в форме] ясных и точных утверждений, как другие заповеди; ведь написано: «Ибо заповедь сия... не недоступна для тебя и не далека... Но весьма близко к тебе слово сие» [Втор. 30:11–14]. Они [эти принципы] наверняка не излагались бы с помощью метафор, которые, если воспринимать их буквально, указывают на нечто противоположное их истинному значению, например: «уста Господа», «рука Господня», «очи Господа», «ноги Его» и [другие] подобные выражения, которые в своем буквальном смысле указывают на телесность Бога; или выражения типа «Он [Господь]... сожалеет» [Иоиль 2:13], «и воскорбел в сердце Своем» [Быт. 6:6], «И обонял Господь приятное благоухание» [Быт. 8:21] и другие подобные им, которые, если воспринимать их буквально, указывают на то, что Бог подвержен изменениям и принимает акцидентальные качества; или отсылки на Бога во множественном числе (например, [слово] Элохим и грамматически согласующиеся с ним прилагательные и глаголы), которые, в своем буквальном смысле, отрицают единство Бога. Кроме того, имеются еще стих «В начале сотворил Бог...» [Быт. 1:1] и другие со сходным значением, которые в [своем] буквальном смысле утверждают принцип *creatio ex nihilo*, отрицаемый некоторыми философами, и библейские рассказы о чудесах, тоже не принимаемые на веру теми же философами, — а ты говоришь, что «совершенство человека не достижимо без знания этих философий».

Подобным образом является чепухой и твое утверждение — которое ты основываешь на словах Маймонида [*Путеводитель растерянных*, III, 54] — о том, что стих «Но хвалящийся да хвалится тем, что разумеет и знает Меня» [Иер. 9:24] означает: человек должен знать и понимать философские теории, объясняющие существование Бога, Его единство и другие Его атрибуты. В этом самом стихе тотчас объясняется, что́ имеется в виду под [словами] «разумеет и знает Меня...», ибо непосредственно далее в нем говорится: «...что Я — Господь, творящий милость, суд

и правду на земле»; то есть человек должен знать и понимать, *что Святой* (хвала Ему!) распространяет Свой Промысел на всю землю и проявляет в сем Промысле доброту, справедливость и праведность... С этой точки зрения изучение различных отраслей знания имеет своей целью исполнение заповедей, а любовь, предписываемая Торой, есть любовь, которая «не недоступна для тебя и не далека». Это не та любовь, что зависит от тайны всего творения — тайны, которая очень далека и которую человеческое существо не способно понять. Иная точка зрения, видимо, внутренне противоречива, ибо большинство из тех, кто ищет это знание, — свободные мыслители, которые вникают в Тору и заповеди в большей степени, чем другие люди.

(I. Baer. *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. I, p. 335–339)

В *Эзер ха-дат*, своем самом значимом сочинении, Ицхак Пульгар строит ответ Альфонсу де Вальядолиду, пытаясь оправдать еврейский рационализм и характерную для последнего интерпретацию религии. Книга делится на пять частей, которым предшествует вступление: в нем описываются пять типов противников истинной религии. Это невежды, легковерные и скептики, астрологи и те, кто верит в абсолютный детерминизм, каббалисты и все те, кто верит в рассказы о чудесах, а также неверующие, которые не верят в грядущий мир, награду и наказание.

В первой части Пульгар разъясняет, в чем состоит превосходство иудейской религии. Используя традиционное определение теоретического разума, являющегося специфическим отличием человека и целью его сотворения (подразумевается, конечно, занятие философией), а также определение практического разума, позволяющего индивиду существовать в этом мире в рамках справедливого общества, Пульгар определяет Тору как то, что помогает человеку развиваться на трех уровнях:

(1) На нравственном уровне, ибо Тора учит человека добродетели.

(2) На уровне социального инстинкта, ибо Тора дает человеку справедливые и беспристрастные законы.

(3) На уровне интеллекта, ибо Тора обеспечивает человека минимумом истинных знаний, необходимых для бессмертия его души.

Третий уровень — это мост между теоретической наукой и политической необходимостью, между истиной, философией и этическими и социальными потребностями.

Одна глава посвящена царю — государственному деятелю добродетельного народа. Он совершенен в физическом смысле, ему от природы свойственно здравое понимание речей и событий: он должен обладать хорошей памятью, интуитивным знанием сокровенных вещей, способностью красиво говорить и убеждать людей, должен уметь и хотеть наставлять других, любить правду и ненавидеть ложь. Он далек от всех телесных удовольствий; он гордится своей чистой душой, презирает всякое мирское имущество и мирскую зависть. Он должен по природе своей любить справедливость и ненавидеть зло; он должен иметь сильный, решительный характер, и все его решения должны быть обусловлены «человеческой» стороной его натуры, то есть его интеллектом.

Именно этих качеств ал-Фараби требовал от Царя Добродетельного Града, государственного деятеля, чьи добродетели «превосходили бы добродетели большинства людей в такой мере, что он чуть ли не выходил бы за [рамки] человеческих добродетелей, [восходя] к чему-то более высокого разряда, чем человек. Древние называли такого человека Божественным...» (*Афоризмы государственного деятеля* // Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата, 1973, с. 182).

Такой человек по природе своей предпочитает одиночество, однако свойственная ему сердечная доброта побуждает его править народом, который благодаря его правлению сможет достичь такого совершенства, что не будет нуждаться ни в судьях, ни в теологах. И в конце своей жизни он запишет постановления, которые станут для этого народа истинным и священным Законом (Торой).

Пульгар говорит, что таким божественным человеком был Моисей, и находит все упомянутые качества в характере и истории Моисея.

Он подтверждает наличие у Моисея каждой добродетели библейскими цитатами и в конце делает вывод:

> Мы обязаны верить, что все эти выдающиеся качества наличествовали у Моисея, потому что его душа, будучи отдаленной, отстраненной от своей материи и неприемлющей ее, изменяла законы природы и творила хорошо известные чудеса точно так же, как отдельные формы изменяют по своей воле материю. Моисей пророчествовал всякий раз, когда он того хотел... и все это потому, что всегда пребывал в единении с духовными [существами] и стал божественным, совершенным...
>
> (*Эзер ха-дат*, с. 46)*

---

*Ссылки даются на изд.: *«Эзер ха-дат» Ицхака Пульгара* // Коммент. изд. Я. Левингера. Тель-Авив, 1984.

После главы, описывающей истинную жизнь, которая есть смерть тела и всех плотских удовольствий, наш автор объясняет предназначение чудес. Истинный мотив веры в пророка состоит не в том, что последний творит чудеса и вызывает сверхъестественные события; только невежды обретают веру из-за чудес. Израильтяне не были подобны добродетельному народу, которым правит добродетельный Царь, и только поэтому произошло следующее:

> Моисей был вынужден сделать слышимым голос с небес, который говорил [обращаясь к израильтянам], как сказано: «...дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда» [Исх. 19:9] Он также должен был обещать всякого рода телесные удовольствия как вознаграждение за выполнение заповедей... Если бы Моисей думал, что их интеллекты совершенны, он бы объяснил им, что, ежели они будут выполнять заповеди, предназначенные для блага человека, и избегать вещей запрещенных, которые для человека дурны, им будет обеспечена вечная жизнь, то есть грядущий мир, — и это было бы лучшей причиной для того, чтобы поверить в Бога и Моисея, Его слугу.
>
> (*Там же*, с. 53)

Природа и ее законы — лучшие аргументы, убеждающие поверить в Бога, а история Израиля не опровергает Закон Моисея, ибо она есть естественное следствие самого Закона: этот Закон развил в израильтянах любовь к мирной жизни и к религии, презрение к телесным удовольствиям и к зависти, жадности и ненависти. Поэтому, когда на народ Израиля нападали завистливые и исполненные ненависти народы, он мог только молиться Богу о своем спасении. Тем не менее — видимо, в качестве предостережения — в конце этого «естественного» объяснения возникновения Диаспоры говорится: «По причине наших ошибок и прегрешений мы изгнаны из нашей страны, но Бог, в своем милосердии, простит их и вернет нас в нашу страну» (*там же*, с. 56).

В конце первой части книги обсуждаются пророчества о Мессии — имеющие отношение к будущему, а не к прошлому, — оправдывается Талмуд и реабилитируются Агада и ее роль в обучении верующих. Все это делается в ответ на нападки Авнера из Бургоса.

Вторая часть построена как диалог между юношей-философом и стариком, который представляет религию. Я перескажу вкратце только аргументы философа, поскольку «религиозные» аргументы вполне традиционны. Заповеди, говорит философ, были даны людям ради самих людей; Бог не получает от этого никакой пользы и не нуждается в этом. Награда за выполнение заповедей — то благо, которое проистекает из самого акта их выполнения, и ничего больше.

Далее следует осуждение веры в магическую силу букв и другие, связанные с чудесами традиции, которые, как утверждает Пульгар, суть не более чем бессмысленная чепуха. Здесь философ объясняет сущностное различие между религией и наукой: и философ, и пророк овладевают Божественной наукой, однако философ, используя свой интеллект, постигает причинные связи, то есть то среднее звено, которое связывает известное с неизвестным, зримую материю мира с незримыми интеллектами. Пророк же не понимает, чтó с ним происходит, ибо он воспринимает Божественную эманацию только посредством своей способности воображения, — тот уровень, который Маймонид считал характерным для государственных деятелей и прорицателей, здесь поднят до уровня пророков (ту же идею мы обнаружим и в «Богословско-политическом трактате» Спинозы).

Для нашего юного философа «мудрец выше пророка». Действительно, пророк, описанный здесь, ниже мудреца, поскольку он воспринимает Божественную эманацию только посредством своей телесной способности, способности воображения; однако эта концепция не согласуется с нарисованным в первой части книги образом Моисея, совмещающего в себе черты совершенного философа и пророка. Поскольку пророки не осмысливают свои вид́ения интеллектуальным путем, они не могут научить других тому, что знают. Мы ничему не можем научиться на опыте пророков. В этом утверждении ощущается влияние Албалага.

Судья, избранный для того, чтобы разрешить спор между философией и религией, — это «Царь Израиля, который, по причине своей великой учености, является Князем народа Божьего».

Его суждение примиряет две стороны. Божественная эманация едина, но она приходит к нам двумя путями:

> Первый — это путь совершенной теоретической науки, второй — Божья совершенная религия; мы нуждаемся в первой, чтобы запечатлеть в душе начала умопостигаемых понятий, которые являются частью существующих созданий, а также Отдельных Форм; мы нуждаемся во второй, чтобы она направляла наши действия по правильному пути, чтобы ориентировала нашу деятельность на благие и прекрасные труды.
>
> (*Там же*, с. 93)

Человеку необходимы и наука, и религия.

> Философ без религии подобен человеку, пребывающему в пустыне без всякого общества: он не сможет жить и добывать себе пропитание один, без помощи. Религиозный же человек без науки, изучающий Тору

> только ради нее самой, подобен скотине без пастуха, ибо не знает он, где находится пастбище. Итак, они [Тора и философия] должны быть тесно соединены и связаны одна с другой, как одно целое…
>
> (*Там же*, с. 96-97)

Подлинную опасность представляют те, кто, поверхностно ознакомившись с логикой, применяют к религии принципы науки; Тора имеет собственный способ мышления, и не следует пытаться изменить ее природу. В этом рассуждении мы вновь улавливаем эхо идей Албалага.

Далее «Царь Израиля» утверждает, что концепция предвечного существования мира вполне совместима с представлением о постоянно активной Божественной Воле, и заканчивает свою речь заявлением о совершенной согласованности иудейской религии и философии.

Третья часть книги направлена против Авнера и астрологов; она начинается с рассказа о популярном астрологе, который умеет произвести впечатление на невежд, демонстрируя свои книги и астрономические инструменты. Пульгар воспроизводит во всех деталях аргументы Маймонида против астрологии: наличие у планет качеств, которые им приписывают астрологи, не подтверждается никакими доказуемыми фактами; мы знаем о физическом влиянии Солнца и Луны, но все остальное — пустая болтовня. Более серьезной является проблема предсказания будущих событий и Божественного знания о случайных будущих событиях.

Решение этой проблемы, предложенное Пульгаром, основано на идее универсальной гармонии, напоминающей концепцию предустановленной гармонии у Лейбница:

> Мы уже знаем, что внешняя сфера, которая охватывает все, подобна человеческому индивидууму и что всякое [творение], содержащееся в ней, подобно некой части этого организма. И поэтому (коль скоро Бог по отношению к универсуму является тем же, чем душа — по отношению к телу, как говорили мудрецы Талмуда) Божественная воля (в отношении универсума в целом) свершается, совпадая с волей человека, который является как бы одним из органов Бога. Ведь ты можешь заметить, что нерв движет пальцем как бы по собственной воле — и тем не менее говорят также, что человек шевелит пальцем по своей воле. Две эти воли — одновременные и согласованные. Именно поэтому мудрец сказал, что «все предопределено, но свобода дана» [*Пиркей Авот* 3:17], [то есть людям дана свобода] действовать в соответствии с их желаниями и их волей…

> Разумеется, я далек от того, чтобы верить, будто могу добиться чего-то (чего бы то ни было) только благодаря моему собственному рвению и моей собственной воле, — но, как я уже сказал тебе, моя воля связана с Волей моего Творца и обе они соединяются в один и тот же миг, так что моя воля есть часть Его Воли и таким образом я являюсь влекомым Им; когда Он хочет и желает действовать, тогда и я хочу этого. [Однако] все это верно лишь применительно к действиям, зависящим от моей воли, а не к естественным или случайным событиям, ибо относительно них я не властен. Что же касается сказанного тобою о том, что моя воля предопределена, хотя я этого и не сознаю, и что все мои действия по необходимости предустановлены и предрешены заранее — без того, чтобы моя мысль, мои размышления или мои намерения могли сыграть какую-то реальную роль в их осуществлении, — то это противоречит всему нашему зримому опыту и отрицает саму природу [возможного] в том виде, в каком она присутствует в нем.
>
> (*Эзер ха-дат*, с. 119–120)

А на с. 137 Пульгар пишет:

> Я раскрыл для тебя существование природы абсолютно возможного, которая присуща всякой могущей возникнуть вещи до того, как она возникнет, то есть прежде, чем Творец, благословен Он, захочет предпочесть одну из альтернатив [возникновение или невозникновение этой вещи]. Следовательно, можно сказать (и это будет истинно и справедливо), что никто не способен догадаться или узнать, какая из альтернатив осуществится, до тех пор, пока вещь остается возможной, то есть пока она не существует; а когда Творец узнает ее [одну из двух альтернатив], ее осуществление станет необходимым и неизбежным, ибо Его знание, которое есть Его Воля, является непреодолимым принуждающим фактором, — однако сия необходимость не производит изменения в Его знании или в Его сущности.

Комментируя данное место, Ш. Пинес упоминает Петра Ауреоли, по мнению которого знание Бога о какой-то вещи дает этой вещи существование *in actu.*

Немного выше Пульгар утверждал:

> Бог знает будущие вещи, свободно избранные человеком, потому что Он избирает их в то же самое время, что и человек, однако Он не сообщает пророкам Свое вечное знание об этой воле; то, что Он сообщает, есть вероятностное знание о мире — [знание], которое позволяет пророку самостоятельно судить о большей или меньшей вероятности осуществления какого-то события...

Благодаря Активному Интеллекту, который, эманируя от Бога (да благословится Он!), воздействует на способность воображения пророка или провидца, и благодаря божественному свету, который воссияет над ним, пророк или провидец видит различные уровни существующих вещей и постигает их; он охватывает своим интеллектом и постигает существование причин тех вещей, которые могут произойти [на основе этих причин], когда эти причины станут близкими и активная [сила] укрепится, чтобы действовать, а пассивная [сила] станет готова к тому, чтобы принять воздействие, а также когда помехи и препятствия рассеются и исчезнут. Когда [пророк] замечает подобное, он возглашает об этом. Тем не менее, по причине существования природы возможного (которое вечно присутствует во всем, как я объяснил), такое пророчество и такого рода провозвестие еще не делают необходимым или обязательным существование данной вещи — до тех пор, пока не наступит момент, который избрала необходимая и обязательная воля Бога. Однако иногда может быть и так, что этот момент изменится и что реализации не произойдет, как мы видим на примере эпизода с Иаковом. Бог обещал ему (и Иаков напророчествовал себе самому) наивысшее благо и успех — и тем не менее он очень боялся Исава, то есть сомневался в осуществлении Божественного обещания: «...ибо я боюсь его, чтобы он, придя, не убил меня» [Быт. 32:11], и наши мудрецы объясняли: «Боялся Иаков, что согрешит» [*Брахот* 4а].

Когда человек, не являющийся пророком, хочет узнать о какой-то одной вещи, которая, по его мнению, должна вскоре произойти, он исследует, мысленно взвешивает и рассматривает те причины, что делают эту вещь необходимой: существующие и несуществующие, сильные и слабые, далекие и близкие; и он также размышляет о далеких и близких препятствиях и помехах. Если он видит, что какая-то вещь сильна в действии и по своей сущности готова воспринять это действие, а активный фактор приближается; если он видит, что препятствия далеки либо слабы, тогда он выносит суждение, утверждает и решает относительно этой вещи, что она осуществится в будущем. Тем не менее иногда такое суждение оказывается неверным, потому что появляется помеха, которую он не предусмотрел и которая создает препятствие, или слабое [препятствие] становится более сильным, или активный фактор ослабевает либо меняет свое намерение, либо исчезает, или прекращается готовность воспринять действие. Потому люди обычно говорят: я сделаю то или это, ежели Господь того пожелает. То же самое бывает и с пророком или провидцем, ибо свет, эманирующий от Бога (хвала Ему!) и воздействующий, как я уже говорил, на его [пророка или провидца] способность воображения, показывает ему и делает понятными для него причины будущих вещей и ближайшие следствия сих причин; и тут тоже имеют место все условия, которые

я упоминал, когда говорил о рассуждающем мыслителе; пророк объявляет о какой-то вещи, предсказывает, что она произойдет, — но только иногда то, что случилось с рассуждавшим мыслителем, случается и с ним: [реальное] событие не соответствует его предсказанию; это всегда объясняется природой возможного. Какова же разница между этими двумя видами восприятия? Сравним два случая:

(1) Мыслитель постигает видимые и внешние вещи, пророк же постигает вещи сокрытые, спрятанные за завесой; потому сказано: «Сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему, а открытое — нам...» [Втор. 29:29].

(2) Мыслитель постигает некоторые, но не все, причины и некоторые, но не все, препятствия, тогда как пророк постигает все причины и все помехи, ибо от него ничто не сокрыто, поэтому его предсказание в большинстве случаев оказывается правильным.

(*Эзер ха-дат*, с. 116–118)

Речь идет о «вероятностном» знании, которое Пульгар атрибутирует Богу, уточняя, что последний обладает им в совершенном смысле.

Четвертая часть книги посвящена доказательству бессмысленности магических верований и абсурдности рассказов о чудесах, а пятая часть содержит диалог между умершим и живым о душе и ее бессмертии.

Этот краткий обзор не дает адекватного представления о сочинении, в котором во множестве встречаются интересные для нас штрихи, яркие описания и рассуждения, исполненные здравого смысла; кроме того, книга отличается замечательным стилем: здесь поэтические пассажи перемежаются с прозой и оживляют ее. К сожалению, это сочинение не было переведено ни на один из европейских языков, а издатель первой публикации на иврите проанализировал его достаточно поверхностно*.

Пульгару задача опровержения Авнера казалась несложной, потому что сам он вообще не признавал астрологию. Другим еврейским философам спорить с Авнером было гораздо труднее, поскольку все они — за исключением Пульгара — считали астрологию неотъемлемой частью науки. Представления философов о важности астрологии сильно варьировались. Иосеф Каспи, о котором речь пойдет ниже, не придавал ей большого значения, хотя и написал два комментария к трудам Ибн Эзры.

---

* Имеется в виду изд. Г. Беласко (Лондон, 1906).

## Иосеф Каспи (эн Бонафу де Л'Аржантьер)

Иосеф бен Абба Мари бен Иосеф бен Яаков Каспи — философ с необыкновенным темпераментом и удивительной биографией. В отличие от других философов, которые, как правило, ничего о себе не сообщают, Каспи, так сказать, часто выводит на сцену самого себя, и его мысль подобна его личности: блестящие идеи на фоне сравнительно неоригинальной системы. Он родился в 1279 г. в Л'Аржантьере*, или Ларжантьере (Лангедок); отсюда его фамильное имя Каспи, «Серебряный», и его провансальское имя Эн Бонафу де Л'Аржантьер; слово *кесеф* («серебро») присутствует почти во всех названиях его трудов.

Иосеф Каспи был сравнительно обеспеченным человеком и любил путешествовать. Живя в Тарасконе, он в разное время посетил Арль, Арагон, Каталонию, Мальорку, Египет и, может быть, Фес; целью всех этих путешествий было расширение знаний. Он имел троих детей: его старший сын, Абба Мари, женился и осел в Барселоне, дочь жила в Перпиньяне; о младшем сыне, Шломо, нам известно, что осенью 1332 г. ему было двенадцать лет и он тогда жил в Тарасконе; в это время отец прислал ему из Валенсии нравоучительное письмо, которое дает нам последнюю известную дату из жизни Иосефа Каспи.

Наш автор сам составил список своих работ, озаглавленный *Кевуцат кесеф* («Коллекция серебра»), — в двух разных версиях, которые не совпадают одна с другой. Основываясь на обеих, Э. Ренан пришел к выводу, что всего Каспи написал тридцать работ, но не все они сохранились. Некоторые из этих работ имели по несколько названий, поскольку сам автор давал им разные заголовки. Так, *Сефер ха-сод* («Книга Тайны»), которую мы будем цитировать здесь и которую критиковал — под этим названием — Калонимос бен Калонимос, известна также как *Тират кесеф* («Серебряная башня»), а опубликована она была под названием *Там ха-кесеф* («Чистое серебро»). Мы также должны отметить, что большинство этих работ перерабатывались самим автором, поэтому рукописные копии одной и той же работы могут в значительной мере различаться между собой. Следовательно — несмотря на то, что многие тексты Каспи опубликованы, — необходимо осуществить полное издание его трудов, учитывающее все варианты, прежде чем можно будет предпринять серьезное исследование, которого этот философ вполне заслуживает.

Каспи писал главным образом комментарии — к Библии, к «Путеводителю растерянных» и к «тайнам» из комментариев Ибн Эзры, -

* Название этого города означает «серебряный».

но ему также принадлежат работы по грамматике иврита. Он не очень хорошо владел арабским и был вынужден прибегать к услугам людей, более сведущих в этом языке, когда хотел понять некоторые тексты; он знал латынь, цитировал Вульгату и приводил термины, используемые в логике, однако современный уровень исследований не позволяет установить, хватало ли ему его знаний, чтобы свободно читать схоластические тексты.

Мы можем составить себе представление о том, какие дисциплины казались Каспи важными, прочитав наставление, которое философ адресовал своему сыну Шломо и в котором изложил особую программу обучения:

> Сейчас тебе двенадцать. Прилежно занимайся Торой, Писанием и Гемарой на протяжении двух последующих лет, пока тебе не исполнится четырнадцать лет. Вслед за этим установи себе часы для [повторения] пройденного и посвяти основное время математическим наукам: сначала изучи книгу чисел рабби Авраама ибн Эзры, затем — книгу Евклида, после этого — книгу ал-Фергани и способы вычисления планетных движений, одновременно установи часы для чтения нравоучительных книг… — книги Притчей, Екклесиаста, «Поучений отцов» [*Пиркей Авот*] с комментарием автора «Путеводителя» и его же предисловием [*Шмоне праким*], а также «Этических законов» из «Книги знания» [в *Мишне Тора*] и [Никомаховой] этики Аристотеля… Все это ты изучишь за два года. К тому времени тебе исполнится шестнадцать лет, и ты установишь часы для занятий Торой, Писанием, книгами рава Альфаси, книгой рабби Моше из Куци и книгой совершенного учителя — *Мишне Тора*. Большую же часть времени посвяти науке логики… Всем этим занимайся два года, до достижении восемнадцати лет. Тогда установи себе часы для повторения пройденного и прилежно займись естественной наукой… Когда же тебе исполнится двадцать лет, то, не прекращая изучения указанных книг, начни заниматься Божественной наукой, «Метафизикой» Аристотеля и книгами его учеников, а также «Путеводителем»…
>
> (*Сефер ха-мусар*, гл. 10)*

Каспи также замечает:

> В наши дни евреи презирают «Путеводитель» или пренебрегают им, хотя цель этого трактата состоит в том, чтобы доказать существование и единство Бога. Христиане почитают этот труд, изучают и переводят его,

* Перевод М. Шнейдера, см.: «Путеводитель растерянных», с. 172, прим. 29.

> но даже большее внимание уделяют ему магометане в Фесе и других странах, где они учредили [специальные] школы для изучения «Путеводителя» под руководством иудейских ученых!
>
> (*Сефер ха-мусар*, гл. 15)*

Историческая реальность, состоящая в том, что «Путеводитель растерянных» изучали схоластики и некоторые арабские мыслители, на самом деле не доказывает, что в Фесе и других арабских странах существовали официальные курсы по изучению трудов Маймонида; однако, как мы уже отмечали, первый комментарий к «Путеводителю» был написан арабом, ал-Табризи.

Мы видим, что Иедайа ха-Пнини, когда писал Шломо бен Адрету о том, что решения испанских раввинов не будут соблюдаться в Провансе, был прав. Если Шломо бен Иосеф Каспи последовал совету своего отца, он начал изучать физику в восемнадцать лет, а не в двадцать пять. Что же касается запрещения раскрывать тайны философии непосвященным, то наш автор откровенно смеется над ним:

> Я объявляю сегодня перед Богом, что не согрешил в этом, по нескольким причинам: во-первых, потому, что я не раскрывал ничего никому, кроме тех, кто достиг уровня [интеллектуального развития], упоминаемого Маймонидом [в его введении к «Путеводителю растерянных»]. Во-вторых, потому, что то, что я раскрыл, может быть, вовсе и не является истинным, ибо Бог ведает: в том, что касается этой или любых других тайн Закона, я никогда не воспринимал никакую традицию — ни через посредство авторов, [которые ее хранят], ни через посредство [написанных ими] трудов, и даже, клянусь Живым Богом, я не помню, чтобы когда-либо задавал кому-нибудь вопрос на эту тему. В-третьих, Тот, кто позволил, чтобы в «Путеводителе» была объяснена малая толика сих тайн (вспомним слова оправдания Маймонида во введении и в предисловии к третьей части его книги), позволит также и нам объяснить [их] малую толику, ибо «малое» не имеет предустановленной меры. Наконец, в-четвертых, я всего лишь пересказал слова таких философов, как Аристотель и подобные ему, которые в своих книгах обсуждали эти проблемы — я имею в виду объяснение трех миров, именуемое у нас *Маасе Меркава*. Их книги известны всем людям, хотя, по правде говоря, они сокрыты от нашего народа из-за наших грехов.
>
> (*Менорат кесеф — в: Асара келей кесеф*, ч. 2, с. 77)

---

*Это произведение Ибн Каспи издано с параллельным англ. пер. в кн.: I. Abrahams. *Hebrew Ethical Wills*. 1st ed., Philadelphia, 1926. Соотв. фрагмент см. на с. 154.

Изучению ритуальных законов Иосеф Каспи не придает большого значения. Шломо бен Иосефу Каспи он рекомендовал изучать Писание и талмудические комментарии Альфаси, «Книгу заповедей» Моше из Куци и *Мишне Тора* Маймонида. Его собственное мнение о тонкостях ритуального закона достаточно ясно выражено в следующем анекдоте:

> Признаюсь тебе, мой сын, что, хотя в юности я по собственному желанию изучил бóльшую часть Талмуда, я не приобрел (из-за моих грехов) знания, которым обладают *поским* [знатоки Закона, те, кто выносит решения по спорным вопросам применения Галахи]. Теперь, когда я стал старым и седым, мне часто приходится консультироваться с раввинами, которые моложе меня. Но почему я должен стыдиться этого? Разве может один человек быть искусным во всех ремеслах? Если, к примеру, мне хочется иметь золотую чашу, я иду к золотых дел мастеру и не испытываю никакого стыда; так же обстоит дело и со всеми другими вещами: в случае необходимости я обращаюсь к тем, кого Бог одарил соответствующим умением.
>
> Однажды я устроил большой праздник, на котором подавали всякого рода деликатесы. Я приготовил стол и пригласил моих друзей, чтобы они ели и пили со мной, ибо это было семейное пиршество. И тогда незадачливая служанка сунула ложку, которой черпают молоко, в котел с мясом. Я не знал, какова в этом случае галаха, как следует определять допустимую по закону пропорцию смеси. Я отправился, с растревоженным умом и пустым желудком, к одному из раввинов, имеющих хорошую репутацию в народе. Он (за мои грехи!) [в это время] сидел за столом со своей женой и домочадцами, ел и пил вино. Я ждал у его двери, пока не упали вечерние тени, и моя душа едва не покинула меня. Потом он объяснил мне закон, и я вернулся домой, где меня ждали мои несчастные гости. Я рассказал [им] все, что произошло, ибо не стыдился признать себя несведущим в этом конкретном ремесле. В этом у меня нет сноровки, но зато у меня есть сноровка в другом. Разве способность доказывать существование и единство Бога не так же важна, как знание правила, касающегося маленькой ложки молока?
>
> (*Сефер ха-мусар*, гл. 14)*

Следует отметить, что сам взгляд, согласно которому установление галахи рассматривается как «ремесло» (то есть низводится до уровня практической профессии и противопоставляется науке и философии), должен был казаться талмудистам величайшей дерзостью.

---

*См.: I. Abrahams. *Op.cit.*, p. 151–152.

В программе обучения, которую Иосеф Каспи составил для сына, мы не найдем упоминания грамматики иврита: скорее всего философ считал, что Шломо в свои двенадцать лет уже разобрался в ее трудностях и может двигаться дальше. В действительности Иосеф Каспи презирал грамматиков, которые не переросли стадию увлечения грамматикой. Не то чтобы он не сознавал важности этой дисциплины: он посвятил несколько трактатов (которые до сих пор не изучены) языку иврит и его грамматике и видел в иврите необходимую основу знания Богооткровенной Книги:

> Однажды один епископ, почитаемый в нашей стране и сведущий в Священном Писании, спросил меня: «Почему вы требуете, чтобы короли, папы и епископы уважали ваши свитки Торы и воздавали им почести, когда вы вносите их в город, как делаем мы с крестом?.. Это правда, что мы должны чтить Тору Моисея и, после нее, другие писания, оставленные пророками, но они есть у нас так же, как у вас, и, если наши короли и наши великие мужи пожелают, чтобы перед ними несли эти книги, мы можем сделать это, ибо книги эти наши так же, как и ваши. Разве от того, что книги Торы Моисея написаны на еврейском языке и еврейским письмом, есть у них превосходство в святости над нашими книгами, написанными на латинском языке и латинским письмом? Ведь смысл, передаваемый через их посредство, остается одним и тем же?»
>
> Я ответил так: «Мой господин, наши книги, в особенности сама Тора Моисея, конечно, превосходят ваши и обладают большей святостью, потому что Библия впервые была написана именно на нашем языке и нашим письмом. И это объясняется двумя причинами. [Во-первых,] письмо, которым записаны наши книги, есть Божье Письмо, и книги сии были даны на этом языке [иврите]. Ведь известно, что, если король даст нам грамоту об освобождении и если он напишет ее своей собственной рукой и на своем языке, она будет для нас более драгоценной, чем любой другой документ. Копия грамоты, именуемая *vidimus*, есть правдивое свидетельство того, что король подписал грамоту. Но если мы доставим этот документ, *vidimus*, к королевскому двору, он не будет столь ценным и надежным, как сама грамота, — тем более если он представляет собой перевод [грамоты] на другой язык, записанный другим письмом и для упомянутого короля эти язык и письмо не являются родными. Наши книги написаны на языке Короля... [Во-вторых,] значение, вкладываемое в метафоры, изменилось и исказилось настолько, что смысл переведенных книг — не тот, что вкладывал в них Тот, Кто их создал, Бог. Стало быть, Книга Моисея, переведенная на другой язык и написанная другим письмом, вовсе не является той Книгой, которую дал нам Бог...

Теперь я приведу несколько примеров несовершенства переводов Священного Писания... Христианский переводчик передает первый стих Книги Бытия такими словами: *In principio creavit Deus caelos et terram** [Каспи транскрибирует латинский текст еврейскими буквами]. Процитированные пять слов**, как кажется, точно соответствуют пяти еврейским словам, а именно: *Берешит бара Элохим эт ха-шамайим ве-эт ха-арец* [Каспи не считает *эт* и *ве-эт* самостоятельными словами]; однако [на самом деле] это не так. Слово *берешит* на иврите указывает на нечто предшествующее [творению] как по времени, так и в качестве причины***, и сие слово было намеренно избрано Богом, чтобы простые люди понимали его в одном смысле, а думающие индивиды — в другом, при том что вера в сотворение мира *ex nihilo* будет принята всеми. *In principio* на языке христиан не имеет такого двойного смысла; это слово указывает на предшествование, но не имеет двойного смысла... *Deus* — это общеупотребительное имя Бога, тогда как в иврите используются разные имена».

(*Шулхан кесеф* / Изд. Х. Кашер, с. 58–62)****

То обстоятельство, что Каспи придавал большое значение логике («Также уделяй много времени логике», — говорит он сыну), можно проиллюстрировать на примерах его экзегезы библейского текста, разбираемых Б. Мешем в его монографии, посвященной творчеству Каспи:

В начале *Тират кесеф* Каспи пишет: «Наша священная Тора делится на [тексты, принадлежащие к] двум высшим категориям. Одна включает в себя рассказы и повествования и является „категорическим утверждением“ (*омер гозер*). Другая включает содержащиеся в Торе заповеди и предостережения и вообще все то, что нельзя отнести к категорическому утверждению. Вторая [категория] охватывает следующие типы [текстов]: заповеди общего характера, статуты, нормы и предписания. Однако названия типов, входящих в первую [категорию], не объясняются в словах Давида или Соломона, хотя она, несомненно, делится на много типов, как знает всякий, кто разбирается в языке. Однако достаточно будет сказать о термине для обозначения общей категории; этот термин — „слово“ (*имра*, собственно, „утверждение“)»; как говорит Давид: «В сердце моем сокрыл я слово Твое (*имратха*)» [Пс. 118:11]. Ибо большая часть глубочайших тайн и секретов Торы входит в эту категорию» (*Тират кесеф*, с. 1–2). Может

* В начале сотворил Бог небо и землю.

** Предлог и союз не рассматриваются как отдельные слова.

*** Ср.: Аристотель. *Категории*, гл. 12.

**** Иосеф ибн Каспи. *Шулхан кесеф* / Изд. и коммент. Х. Кашер. Иерусалим, 1996.

> быть, самое существенное различие между двумя типами утверждений состоит в том, что понятия истины и лжи применимы только к категорическому утверждению, а к некатегорическому утверждению — нет. Как объяснил Каспи в своей работе *Гевиа кесеф* [имея в виду испытание Авраама в земле Мориа*]: «...второе же преимущество состоит в том, что и для Бога и для нас вполне в порядке вещей потребовать чего-то одного, а через какой-то период времени прямо противоположного, как произошло в этом случае. Оба [требования] правильны в свое время — „...и как хорошо слово вовремя!“ [Притч. 15:23]. Здесь нет никакого обмана, ибо из некатегорического утверждения нельзя извлечь ни истины, ни лжи» (*Гевиа кесеф* fol. 143a). Так, утверждение „Авраам... пошел на место, о котором сказал ему Бог [в землю Мориа]“ является категорическим утверждением и оно либо истинно, либо ложно. Утверждение же „Не убий“ — это заповедь, и оно не может быть ни истинным, ни ложным... Заповеди, касающиеся языка и действий, встречаются только в некатегорических утверждениях, тогда как заповеди сердца встречаются и в категорических и в некатегорических утверждениях. Книга Бытия — наилучший пример книги, которая целиком состоит из категорических утверждений. Каспи говорит, что в ней присутствуют «все „заповеди сердца“, которые далее в Торе излагаются некатегорическим способом, такие как „Я Господь Бог твой“...и „Слушай, Израиль“, и „Любите Господа“... Все они выражены в этой Книге [Книге Бытия] посредством повествования и рассказа» (*там же*, fol. 131a).
>
> (B. Mesh. *Studies in Joseph Ibn Caspi*, p. 87–88)

В библейских повествованиях речь идет о реальных людях, чьи индивидуальности, привычки, образы жизни не похожи на наши и различаются между собой. Чтобы понять этих библейских персонажей, их следует поместить в соответствующий им географический и исторический контекст, а не делать из них стереотипные образы; библейские повествования следует интерпретировать в их буквальном смысле, и не нужно трудолюбиво выискивать аллегорический смысл, доказывая, например, что «под Елиезером, рабом Авраама [Быт. 24**], подразумевается Моисей наш учитель, или что в истории о мандрагоровых яблоках*** [Быт. 30:14] Лия и Рахиль представляют рабби Иоханана и рабби Акиву, или что Рувим, разговаривающий со своим отцом [Быт. 42:37], [на самом деле] есть Аристотель» (*Тират кесеф – в: Мишне кесеф*, т. 1, с. 31).

---

* Повеление принести в жертву Исаака: Быт. 22:2.

** Имя раба Авраама упоминается в Быт. 15:2.

*** Мандрагора, или корень адамова яблока. Многолетнее травянистое растение из семейства пасленовых, корневище напоминает по форме человеческую фигуру.

События, о которых рассказывается в Библии, просто-напросто имели место в действительности, и библейский текст надо принимать таким, каков он есть, не пытаясь ничего исправлять или расшифровывать.

Сцена на горе Синай происходила в реальности, как и сказано в Библии. Вопреки тому, что думает Маймонид, она не была пророческим видением.

> Мы читаем в «Путеводителе растерянных» [II, 46]: «„... бритву брадобреев возьми себе, и води ею по голове твоей и по бороде твоей“ [Иез. 5:1]*. Все это было пророческим видением, в котором он видел, как выполняет действия, которые ему приказывали выполнять. Бог слишком возвышен, чтобы превращать Своих пророков в посмешище и забаву для недостойных, приказав им выполнять безумные действия».

«Этот пассаж весьма меня удивляет», — говорит Каспи.

> Ибо Маймониду можно задать вопрос: неужели он станет считать Адама (до грехопадения) безумным или пьяным на том основании, что тот прогуливался по саду голым, не прикрыв зад? Общим правилом, несомненно, должно быть то, что нельзя судить и выносить решение относительно глупости действий на основании убеждений простого народа, придерживающегося общепринятых понятий (*мефурсамот*), но только [на основании убеждений] единиц, придерживающихся умопостигаемых понятий (*мускалот*). Ибо судить об этом — Богу, который является источником интеллекта. И, несомненно, *назир* [назорей, святой человек], посвященный Богу, выглядит сумасшедшим в глазах большинства простого народа; тем не менее в Торе, которая есть мудрость, сказано: «... посвящение Богу его на главе его» [Числ. 6:7]. Нет необходимости распространяться на эту тему далее, ибо всем хорошо известно, что пророков, из-за их слов и их поступков, современники обычно считали сумасшедшими и глупцами, по слову Осии [9:7]: «...глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного». Тем не менее их слова и их поступки были деяниями безумцев не с точки зрения интеллекта, а только с точки зрения их современников, цеплявшихся за общепринятые идеи.
>
> (*Тират кесеф – в: Мишне кесеф*, т. 1, с. 23)

Это представление об относительности суждений по поводу поведения библейских персонажей приводит Каспи к тому, что он

---

* Выше Маймонид приводит ряд описаний (напр., Иез. 8:1–3, 7–8; 4:1–9), которые он квалифицирует как описания пророческих видений, а не реальных событий.

помещает историю еврейского народа в контекст целого комплекса обычаев и привычек, который объясняет многие факты и языковые выражения. Так, по мнению Каспи, чудеса, то есть божественные действия, нарушающие естественный порядок вещей, действительно существовали, однако то, что люди называют «чудом», обычно представляет собой всего лишь редкое событие, более или менее «чудесное» в зависимости от того, насколько редко оно встречается; например, трансформация меди в ярь-медянку — явление обычное, а ее превращение в золото — нет. Тем не менее последнее превращение не невозможно, как думают некоторые, а просто происходит чрезвычайно редко, хотя тоже соответствует законам природы. Итак, чудо кажется более или менее чудесным в зависимости от личных особенностей наблюдателей и объема их знаний. Точно так же благословения и прóклятия оказываются более или менее эффективными в зависимости от личностей тех, для кого они предназначены. Мы должны интерпретировать пророческий текст в свете этих различий и не пытаться объяснять каждое слово каждого библейского стиха: ведь Библия — это не книга по философии. Если Иезекииль в своем пророчестве точно указывает год, месяц и день, а Исаия — нет, то объясняется это просто тем, что они имели разные характеры и получили неодинаковое воспитание.

Объяснения библейского текста отсылками на повседневную жизнь и привычки людей у Каспи встречаются во множестве и часто бывают весьма тонкими. Я приведу один пример, основанный на том, что он наблюдал в ходе своих путешествий. Путешествия открыли ему глаза на существование различных укладов жизни. Правда, Восток его разочаровал.

> Двадцать лет назад... я приехал в Египет, где посетил Дом учения (*бейт-мидраш*) прославленного и совершенного мудреца Маймонида: я обнаружил там [представителей] четвертого и пятого поколений, [происшедших] от его святого семени; все они были праведниками, но ни один из них не проявлял склонности к науке. На всем Востоке не было ученых.
>
> (*Сефер ха-мусар*, введение)*

Тем не менее благодаря своему пребыванию в Египте он смог объяснить множество деталей библейского повествования; например, почему в Библии используются целых три глагола со значением «снимать обувь»:

---

* См.: I. Abrahams. *Op. cit*., p. 130.

> Люди нашей страны не могут понять, почему Бог говорит Моисею: «...сними (*шаль*) обувь твою» [Исх. 3:5], тогда как относительно Вооза сказано: «...один снимал (*шалаф*) башмак свой» [Руфь 4:7], а о законах левиратного брака: «[она] снимет (*халца*) его с ноги его» [Втор. 25:9]. На самом деле в этих странах [в Египте] люди обычно носят кожаные сандалии, которые не прикрепляются к ноге, и, когда человек хочет их снять, ему достаточно слегка шевельнуть ногой, чтобы сандалия упала сама; глагол *шаль* имеет то же значение и во Второзаконии [19:5]: «...и соскочит железо с топорища»... С другой стороны, когда обувь стягивают рукой, используется глагол *шалаф*, как в выражении: «вынимать меч» [ср. Суд. 3:22]. Но если обувь прикреплена и привязана к ноге ремешками, то следует употреблять слово *халац*, которое употребляется в Книге Левит [14:40]: «выломать камни», — и также применительно к церемонии отказа от левиратного брака, как объяснили наши мудрецы.
>
> (*Тират кесеф – в: Мишне кесеф*, т. 1, с. 19–20)

«Естественное» объяснение Библии приводит Иосефа Каспи к «естественному» истолкованию пророчества и чудес. Повторяя определения Аверроэса, наш философ утверждает, что функция пророков состоит не в том, чтобы обучать людей философии, но в предвидении будущего.

В этом свете сам Каспи предвидит возвращение израильского народа на землю Израиля. Евреи были изгнаны из своей страны, потому что отказались от Торы и из-за этого стали глупыми. Они, по словам Маймонида, уже не знали, как вести войну и завоевывать другие страны; когда на них нападали, они только молились Богу — вместо того чтобы защищаться. Нет необходимости связывать возвращение израильтян в их страну с каким-нибудь созвездием или астрологическим циклом; достаточно вспомнить, что все народы иногда побеждают, а иногда терпят поражение. История полна победами и поражениями, и непрестанные войны между христианами и мусульманами, которые ведутся на земле Израиля, прекрасно это показывают. Израильтяне были пленниками в Египте, но Моисей освободил их от власти фараона. Во времена Второго Пленения Кир объявил во всех подчиненных ему государствах, что евреи могут вернуться в Иерусалим. Точно так же — только это произойдет в другой форме — появится какой-нибудь человек (может быть, султан Египта или король Франции), который позволит евреям вернуться на землю Израиля. Для Иосефа Каспи вся история является доказательством того, что евреи однажды вернутся в свою страну.

К Иосефу Каспи трудно относиться равнодушно, и неудивительно, что на протяжении веков у него было много страстных защитников и хулителей. С самого начала своей философской активности он переписывался с провансальскими учеными — Моше из Бокера и Сен Астрюком из Люнеля. Один из их учеников, *Калонимос бен Калонимос бен Меир*, собрал их и свои собственные возражения против «Книги Тайны» (*Сефер ха-Сод*) Каспи (которая цитируется выше под названием *Там ха-кесеф*).

Калонимос справедливо обвиняет Каспи в том, что тот хвастается, будто все его объяснения оригинальны; он также упрекает Каспи за раскрытие «тайн», и этот упрек тоже вполне оправдан. Но главным образом он критикует своего оппонента за неуважительное отношение к библейскому тексту; по его мнению, выражения, которые Каспи использует в отношении библейских персонажей, производят шокирующее впечатление — и действительно, как мы видели, Каспи был склонен к неуместным дерзостям.

Более серьезно замечание Калонимоса о том, что «естественные», то есть исторические и «социологические», объяснения Каспи не имеют научного обоснования, ибо ничто не доказывает, что обычаи и привычки народов Востока не изменились с библейских времен.

Сам Калонимос получил хорошее философское образование. Он родился в Арле в 1287 г. и был плодовитым переводчиком: перевел с арабского не менее двадцати девяти трудов по математике, астрономии и астрологии, медицине и философии. Его первый перевод датируется 1306 г., а последнее датированное упоминание о Калонимосе относится к 1328 г., когда он был в возрасте сорока одного года. Похоже, что все его переводы с арабского на иврит были выполнены до 1317 г. Потом он, скорее всего, поступил на службу к Роберту Анжуйскому, королю Неаполитанскому, который посетил Авиньон в 1319 г., по пути в Неаполь и Рим, и тогда же встретил Иммануэля Римского, очень лестно отозвавшегося о Калонимосе. Для короля Роберта Калонимос перевел на латынь «Опровержение опровержения», ответ Аверроэса на трактат ал-Газали «Опровержение философов»*. Этот перевод был завершен 18 апреля 1328 г., и в колофоне его автор уподобляет Роберта Неаполитанского новому Соломону. Как и его учитель, Моше из Бокера (который тоже был известным переводчиком), Калонимос не писал философских работ — за исключением послания, адресованного Иосефу Каспи.

* Мы сохраняем здесь распространенный перевод произведений Аверроэса и ал-Газали, несмотря на его неточность (см.: замечание В. Наумкина в: Абу Хамид ал-Газали. *Воскрешение наук о вере*. М., 1980, с. 9, прим. 1).

Из переводчиков философских трудов следует также упомянуть *Тодроса Тодроси*, которому принадлежат многочисленные переводы сочинений ал-Фараби, Авиценны и Аверроэса, и *Шмуэля бен Иехуду бен Мешуллама бен Ицхака из Марселя*, известного и как Миллес из Марселя, Миллес Бонгодас или Миллес Барбевер (1294 – после 1340). Последний, как и Калонимос бен Калонимос, учился у Сен Астрюка из Люнеля; он перевел, среди других работ, тексты по политической философии: «средние» комментарии Аверроэса к «Никомаховой этике» и его же «малые» комментарии к «Государству» Платона. В сентябре 1321 г. Миллес закончил первую редакцию этих двух переводов — в Бокере, находясь в тюремном заключении в форте Родорта и все еще надеясь (напрасно) получить от христианских ученых комментарий ал-Фараби к «Этике». Его единственное оригинальное произведение, «Комментарий к Альмагесту», известно нам только по цитатам.

## Шмария бен Элияху Икрити

Король Роберт Анжуйский был патроном еще одного еврейского философа. Шмария бен Элияху Икрити, известный и как Шмария бен Яаков бен Давид бен Элияху Романос, или, проще, как Шмария, сын Элияху Критского, или Шмария из Негропонте, в 1328 г. адресовал Роберту Анжуйскому «Послание о сотворении мира», а также посвятил ему пространный комментарий к Песни Песней и, в свою очередь, сравнил его с царем Соломоном. Согласно поэме Моше бен Шмуэля из Рокмора, который позже обратился в христианство и принял имя Иоанна Авиньонского, Шмария бен Элияху в 1352 г. объявил себя пророком и Мессией и предсказал, что День Спасения наступит в 1358 г. Шмария бен Элияху является автором многочисленных библейских и талмудических комментариев, из которых сохранилась лишь малая часть. Его краткий комментарий к Песни Песней и «Послание о сотворении мира» были опубликованы.

Шмария создал довольно примечательную систему философского мистицизма. Он часто возвращается к теме союза, или соединения, человеческой души и Активного Интеллекта. Поскольку Активный Интеллект тесно связан с другими интеллектами, между Первопричиной и человеческой душой существует подлинная идентичность. Из этого союза между интеллектом, пребывающем на высшем уровне, и душой проистекает чистейшая радость для души — радость, обусловленная познанием сущностей, понимание коих необходимо для постижения Торы. Однако радость философов, как и радость «талмудистов», которые занимаются только религией, остается неполной. Каждая

из этих двух радостей не полна без другой, но вместе они образуют состояние совершенного блаженства, к которому стремится человеческая душа и которого достигнет душа, обладающая и верой, и интеллектом. Человеческая душа способна насладиться тем наивысшим удовольствием, которое сопровождает размышления об умопостигаемых понятиях и разумных основаниях Торы; Бог же радуется интеллектуальной активности ученой души. Шмария бен Элияху пишет:

> Бог знает мои мысли и комментарии, которые я изложил в этой книге [*Сефер ха-мора*, «Книга страха»]… Он высказывает их от моего имени. Я не только утверждаю, что Бог знает их и высказывает от моего имени, но добавляю к этому, что Он ценит их и получает от них радость и удовольствие, ибо они были созданы в служении Ему и ради Его славы.
>
> (*Комментарий к Песни Песней*. MS Paris 897, 69в – 70в)*

Уверенность в близости Бога и души, их сродстве затрудняет задачу объяснения изгнания человеческой души в материальный мир. Шмария уверяет нас, что дело тут не в наказании, последовавшем за грехопадением. Человеческая душа была послана на землю, чтобы представлять Божество. Без присутствия человеческой души — и, через ее посредство, Бога — мир тел (как небесных, так и земных) погиб бы, ибо Бог есть Жизнь и без Него ничего не существует. Однако эту Божественную миссию выполняют не все души — некоторые из них теряются в «пустыне» тела и не могут вернуться к своему источнику. Зато другие ублажают Бога, «прикрепляются» к Нему и приносят Ему радость. Одна из тех мыслей Шмарии бен Элияху, которые угодны Богу, состоит в неопровержимом доказательстве сотворения мира во времени — принципа, который является основой и «корнем» Торы.

Аргументы в пользу сотворения мира во времени *ex nihilo* приводятся в «Послании о сотворении мира» и в «Книге страха», но в двух этих работах по-разному расставлены акценты. Первая, скорее всего, предназначалась для короля Роберта и христианской аудитории. (Мы не знаем, правда, перевел ли ее Шмария на латынь.) Вторая, что совершенно очевидно, адресована еврейским читателям, и в ней, помимо довода, направленного против тех, кто отрицал факт сотворения мира, — Платона, пантеистов и дуалистов, — присутствует довод, обращенный против Аристотеля и его последователей.

---

*Этот фрагмент опубликован в статье К. Сират. *Послание о сотворении мира Шмарии бен Элияху Икрити* // Эшель Беэр-Шева II, 1980, на иврв., с. 207.

В «Послании» Шмария бен Элияху перечисляет несколько аргументов, но два из них представляют особый интерес, и он подробно их обсуждает:

(1) Если кто-то заявляет о невозможности того, чтобы Бог создал мир актом Своей Воли, то абсурдно говорить, что эта невозможность становится не только возможной, но и необходимой при отсутствии соответствующей воли Бога*.

(2) Если Бог не сотворил мир *ex nihilo*, то очевидно, что часть его Божественного естества трансформировалась в то, что ныне является миром. На это философы отвечают: спрашивать, почему и как существует мир, имеет не больше смысла, нежели спрашивать о Боге, почему Он существует и почему существует именно таким образом. Шмария возражает им, отмечая, что ставить два эти вопроса на один и тот же уровень совершенно неправильно, ибо очевидно, что понятие «существование» имеет неодинаковое значение применительно к Богу и к миру: сказать «Бог существует» — это то же самое, что сказать «Бог не существует», потому что Его существование не подпадает под категории бытия. Бог в действительности не является ни телом, ни силой внутри тела, Он не имеет ни количественной характеристики, ни предела.

Абсолютно невозможно сравнивать каким бы то ни было образом конечное и бесконечное, Бога и мир; соединяющее их необходимое отношение непостижимо; только наличие свободной Воли Бога может объяснить — или, по крайней мере, сделать возможным — существование связи между ними.

Гипотеза, согласно которой от Бога эманирует единственный в своем роде Интеллект, не решает эту проблему, а только отодвигает ее, потому что в любом случае мы наталкиваемся на противоречие: на невозможность того, чтобы от бесконечного необходимым образом происходило конечное.

Размеры телесного мира тоже никак не сказываются на решении этой проблемы: сколь бы большим ни был мир, он все равно остается материальным, то есть конечным, перед лицом бесконечного Бога, от Которого он не мог произойти, если только Бог, по Своей свободной Воле, не решил его создать.

Возможно, Шмария придавал такое значение факту бесконечности Бога, потому что был знаком с идеями Дунса Скота. Один из

* А именно так получается согласно мнению тех, кто полагает, что мир возник «естественным» образом вследствие эманации, как, например, свет — от Солнца.

учеников Скота, Франциск из Мейронна, часто бывал при дворе Роберта Анжуйского. Шмария мог также слышать о теориях Генриха Гентского. Еврейские источники, которыми пользовался наш автор (в частности, призведения Ицхака ибн Латифа), как кажется, не могут в достаточной мере объяснить резкую антиаристотелианскую направленность его мысли — вместе с тем Шмария бен Элияху, в отличие от Иехуды ха-Кохена до него и Хасдая Крескаса после него, без всяких оговорок принимал физику Аристотеля.

## Моше бен Иехошуа из Нарбонна

Моше бен Иехошуа бен Мар Давид из Нарбонна, именуемый также Мэтром Видалем Бельсомом (а мы будем называть его Моше Нарбони, как делали более поздние философы), родился в Перпиньяне в конце тринадцатого или в начале четырнадцатого века, в семье, происходившей из Нарбонна. В тринадцать лет он начал изучать Маймонида. В программу его занятий, которыми руководили отец и частные учителя, входили Писание, раввинистическая литература, философия и медицина. Он занимался врачебной практикой и написал книгу по медицине, *Орах Хаййим* («Путь Жизни»), в которой приводит рецепты собственного изобретения и рассказывает о применявшихся им методах лечения. Он также ссылается на своего учителя, Авраама Каслари, и называет его плагиатором. Моше Нарбони покинул Перпиньян в 1344 г. и после этого жил в нескольких испанских городах: в Сервере (откуда был вынужден бежать от еврейских погромов в 1349 г., вместе со всей еврейской общиной, бросив свое имущество и книги), в Барселоне, Толедо и Бургосе, где в 1355 г. начал писать свой «Комментарий к „Путеводителю растерянных"» (имеется свидетельство о том, что он обсудил какой-то трудный момент, связанный с этой работой, с Иосефом ибн Вакаром). Он закончил «Комментарий» в Сории в 1362 г. и вскоре после этого умер.

Его работы многочисленны, и их можно подразделить на следующие категории.

**А.** Комментарии:

(1) К сочинениям Маймонида: к «Трактату о логическом искусстве» (этот комментарий Моше Нарбони написал в самом начале своей творческой деятельности) и к «Путеводителю растерянных» (комментарий, написанный Нарбони в конце его жизни); последняя работа была опубликована — довольно неудачно, но сейчас готовятся к печати новые издания.

(2) Комментарии к комментариям и трактатам Аверроэса, касающимся проблемы интеллекта: к комментарию на «Трактат об интеллекте» Александра Афродисийского; к работе «О возможности соединения с Активным Интеллектом» и к трактату «Совершенство души» (*Шлемут ха-нефеш*), который был недавно опубликован; к среднему комментарию Аверроэса на «Физику»; к коротким исследованиям о «Физике» и «Трактате о субстанции сфер»; а также к началу комментария Аверроэса на *Organum.*

Похоже, что комментарии Моше Нарбони на комментарии Аверроэса к *De Caelo* и «Метафизике» не сохранились.

(3) Комментарий к «Намерениям философов» ал-Газали и к роману Ибн Туфейля *Хайй ибн Йакзан.*

(4) Комментарий к Плачу Иеремии, в котором Моше, между прочим, выражает свое удивление по поводу того обстоятельства, что его предшественники не комментировали эту книгу, хотя она относится, как он говорит, к тому же пласту библейского корпуса, что и Книга Притчей и Песнь Песней.

**В.** В систематическом виде идеи Моше Нарбони изложены в трех коротких работах:

(1) *Иггерет Шиур кома* («Послание по поводу трактата „Измерения Божественного Тела“»).

(2) *Маамар ха-бхира* («Трактат о свободе выбора»).

(3) *Пиркей Моше* («Главы Моисея»).

Эти три работы были опубликованы. Первая переведена на английский язык, вторая и третья — на французский.

Моше Нарбони обладал энциклопедической эрудицией, и, если бы мы захотели назвать его источники, нам пришлось бы перечислить почти всех арабских и иудейских философов. Он, может быть, знал и латынь, поскольку в одном примечании из его комментария к «Исследованию о „Физике“» Аверроэса говорится: «Этот трактат в определенном смысле является частью его работы о материи сфер, и мы видим, что древнейшие из римлян [тоже] именовали трактаты такого рода, в их совокупности, *Substantia Orbis* (латинское название транскрибировано еврейскими буквами), «О материи сфер».

Моше Нарбони был тонким комментатором, его экспликации всегда отличаются глубиной и логичностью. Тем не менее персональные особенности его мышления раскрываются главным образом в трех созданных им оригинальных исследованиях. Конечно, его

идеи выражены и в комментариях (которые, кстати, относятся к числу лучших средневековых философских комментариев), однако литературная форма затрудняет задачу различения экспликации текста и собственного мнения комментатора, тогда как в трех своих трактатах Нарбони говорит от первого лица и в сжатой форме излагает идеи, рассеянные по его весьма пространным экзегезам.

Проблемы знания Бога о мире и нашего знания о мире и Боге относились (как мы уже отмечали в разделе о Герсониде) к числу тех проблем, которые особенно занимали философов — как иудейских, так и христианских — в первой половине четырнадцатого века. Этим проблемам Нарбони посвящает свой комментарий к *Шиур кома* мидрашу, выражающему идеи антропоморфизма, который критиковали караимы и который Саадия Гаон уже пытался объяснить в рационалистическом духе. Сочинение Нарбони, по сути, представляет собой размышление о Боге, Который есть Мера всех существующих вещей. Оно базируется на комментарии Авраама ибн Эзры к Книге Исход, и в нем, на примере библейских и раввинистических пассажей, исследуются два вида знания: знание Бога о его творениях, которое именуется «знанием лица», и знание Его творений о Боге, именуемое «знанием спины» (аллюзия на Исход 33:23*).

> Философы объяснили, что не существует ничего, кроме двух вещей Бога и Его творений [«Путеводитель растерянных» I, 34]; и что все существующее, отличное от Бога, существует благодаря Ему; [что] Он есть истинно существующий, Который знает все; [что] Его знание и Он Сам идентичны и [что] в Нем (хвала Ему!) разум, разумеющее и разумеемое суть одно и то же
>
> (*Иггерет Шиур кома*)**

Знание и дар существования теснейшим образом связаны между собой; из сил, действующих в материи, те, что занимают низшие уровни иерархии, обладают умозрительным знанием о силах более высокого порядка; высшие же силы не только знают низшие, но и дают последним существование; в этом смысле Бог есть совокупность всего существующего.

> Философы говорили, что Бог (хвала Ему!) Един, и что Он — самый славный из существующих, и что в этом смысле Он — Первопричина последних. Поэтому рабби Моше [бен Маймон], да будет благословенна

* Имеются в виду слова, сказанные Богом Моисею: «И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо».

** Текст послания был опубликован А. Альтманом, см.: A. Altmann. *Iggeret Shiur Qoma:* Moses Narboni's Epistonle in Shiur Qoma; ивр. — p. 257, англ. пер. — p. 271.

его память, объяснял [стих] «...стань на этой скале» [Исх. 33:21] так: «Укрепись и утвердись в размышлении над тем, что Он, Превознесенный, — первоначало, ибо это — врата, через которые ты войдешь к Нему» [«Путеводитель растерянных» I, 16]. Он хочет сказать, что последнее знание, которое мы можем иметь о Боге (хвала Ему!), состоит в нашем знании того, каким образом Он является Первопричиной. Ибо зная это, мы узнаем столько правды о Нем, сколько позволяет узнать наша природа, а именно: мы [будем знать,] что Он есть Первопричина, поскольку представляет собой единство разума, разумеющего и разумеемого, постигаемого разными способами, а формы Он разумеет в самом славном из возможных существований.

(*Там же*)*

Очевидно, что в этом контексте нельзя говорить о сотворении мира во времени: ведь если мир в определенном смысле является Божественной мыслью (пусть даже является ею в модусе, очень далеком от модуса ее существования в Боге), то он не может иметь ни начала, ни конца. Приведенное рассуждение — не только формулировка позиции Нарбони по вопросу о вечности мира, но и одна из основ всей его философской системы.

Бог есть причина мира в бесконечно более глубоком смысле, чем если бы Он создал его во времени, ибо Он постоянно, извечно дает ему существование: из Него непрерывно истекает поток форм, и именно эти силы образуют мир.

«Всё** называется Моим именем, и для славы Моей сотворил Я его, Я образовал его, даже создал его» [Исх. 43:7].

Поскольку «все» — это целое, а целое — это нечто, за пределами которого ничего нет, [из этого следует, что] истинное «все» — это нечто, за пределами которого вообще ничего нет. Именно последнее имеется в виду под словом «все», которое употреблено в процитированном стихе. А поскольку знание, знающий и знаемое суть одно, здесь сказано, что «все» — то есть все существующие [создания] — называется Его именем: то есть существует в Его сущности. Далее объясняется, каким образом они по необходимости существуют в себе, помимо их существования в Нем, и какова конечная цель их [существования], и поэтому сказано: «и для славы Моей сотворил Я его» — то есть *кавод*; «я образовал его» — то

* См.: *Ibid.*, ивр. — р. 259, англ. пер. — р. 276.

** В русском синодальном переводе эта фраза звучит так: «Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил».

есть небесное тело [=небесные сферы]; «даже создал Я его» — то есть нижнее [тело] [=подлунный мир]. Под Его «славой» (*кавод*) имеется в виду Его сущность, которая есть Его Воля и Его Премудрость, — все эти слова обозначают одно и то же. Ибо Его Сущность также именуется Его славой, как показывает речение [Моисея]: «...покажи мне славу Твою» [Исх. 33:18]. Из этого стиха очевидно, что все существующие [создания] существуют в славном Имени.

(*Там же*)*

В этой связи возникает вопрос об источнике материи. Если Бог является источником форм, то откуда происходит материя? Для нашего автора материя как таковая не существует; даже первичная материя, которая вечна, вечна именно потому, что наделена формой телесности, сообщающей ей три пространственных измерения. Форма может существовать: (1) сама по себе, отдельно; (2) с телом, но не пребывая в этом теле, или (3) в теле, как внутренняя форма; однако материя без формы — ничто. Не обладающая формой материя просто не существует. Форма, материя и ничто — ничего кроме этого в мире нет.

...все существующие вещи имеют разные [уровни] существования. Философы выразили эту [точку зрения], сказав, что первое существование [существующих вещей] — это их материальное существование, коим обладают и престол славы, и небеса, и горние небеса, и собственно подлунные тела. Материальное существование, коим они обладают как материальные создания, представляет собой самый низкий [уровень] их существования. Потом их существование возвышается — постольку, поскольку материя становится объектом зрения, — и этот процесс возвышения начинается тогда, когда они фиксируются хрусталиком глаза. Ибо они как бы лишаются материальности — как, например, гора высотой в тысячу фарсангов, которая вся умещается в зрачке глаза. На следующем уровне они будут абстрагированы от чувственного восприятия, когда человек будет видеть их даже после того, как они окажутся за пределами его чувственного восприятия, то есть когда они будут находиться в его душе (в его *sensus communis*). На следующей стадии «душа говорит с ангелом» — и они [еще более] возвысятся, запечатлевшись в воображении. [Воображение] расчленит их на части и соединит некоторые части с другими, ибо в этом и состоит его функция, но они все еще будут оставаться отдельными и индивидуальными [сущностями]. Они, однако, достигнут еще более благородного [уровня] существования, когда интеллект абстрагирует

* См.: A. Altmann. *Op. cit.*, ивр. — p. 255, англ. пер. — p. 265.

их и, посредством определений и понятий, овладеет ими как отдельными формами и универсальными образами с помощью определений и воображаемых форм (*цийурим*). Тогда их уровень существования (достигнутый с помощью [внешнего по отношению к ним] сознания) будет таким, как, например, уровень, к которому относится определение человека как рационального животного. Ибо не может быть сомнения в том, что воображаемая форма, которая [все еще] материальна, теперь стала интеллектом и ее можно причислить к умопостигаемым формам. Рабби Моше [бен Маймон] намекнул на это, сказав, что интеллект, когда он постигает форму определенного дерева и абстрагирует ее [от материи]... идентичен с объектом своей мысли. Ты [легко] сможешь понять, что этот [уровень] существования (а именно интеллект *in habitu**), которым обладают существующие вещи, все еще характеризуется некоторой неполноценностью, поскольку его формы впечатываются в интеллект посредством определений и несут в себе элемент множественности — по причине своего родства с [воображаемыми] формами, а также из-за того, что их самих много. Однако когда с этими умопостигаемыми [формами] соединяется сила, именуемая «действующим интеллектом»... и мыслит саму себя, она постигает универсальные формы в [совершенной] абстрагированности, вне связи с воображаемыми формами и определениями, а также всем, что относится к ним, — [постигает] знанием, которое является универсальным, единым и простым. Ибо именно так действует действующий интеллект — независимо от того факта, что он есть причина этих форм; то есть постижение им низших форм есть причина их существования (однако последние не являются причиной его [действующего интеллекта] мышления, хотя, с другой стороны, являют собой причину приобретенного интеллекта человека). В этом и заключается разница между действующим интеллектом и человеческим интеллектом, пока последний еще не стал ангелом. Поэтому существование существующих вещей в действующем интеллекте отличается от их существования в интеллекте человека — в том, что касается универсальности и простого единства каждой формы, и в том, что касается ее абстрагированности от множественности, возможной... по причине их [этих форм] материальности, и в том, что касается того факта, что интеллект человека обусловлен существующими вещами, как мы уже объясняли, а именно: они [эти вещи] сначала становятся объектами зрительного восприятия, потом запечатлеваются в воображении и потом попадают в интеллект, который сперва подобен [пустой] табличке, готовой принять записи. Низшие сущности причинно обусловлены *Кнесет Исраэль* [действующим интеллектом]; то есть представление, сформированное о них последним, является причиной их бытия

---

* В наличии (*лат.*), ивр. — בקנין.

и включает их в себя, по каковой причине последователи Торы и назвали действующий интеллект этим именем. И еще ты должен знать, что точно так же, как существующие вещи поднимаются от материального [уровня] существования к [уровню существования] в действующем интеллекте, так же их существование (то есть сущность) продолжает подниматься [и далее] в десяти отделенных интеллектах — в том, что касается [уровня] их простоты и единства. Превосходство одного ангела над другим состоит именно в этом: в различных степенях простоты и единства существующих вещей [пребывающих] в каждом из них. Кроме того, каждый [ангел] постигает одну из сфер, и это постижение, в определенном смысле, является причиной существования данной сферы. Таким образом, каждый отделенный интеллект есть причина одной определенной сферы — постольку, поскольку он ею движет, — но Бог (хвала Ему!) является причиной всего.

(*Там же*)*

В *Пиркей Моше* Нарбони раскрывает пять «тайн „Путеводителя растерянных“». Трудно поверить, что наш философ действительно считал себя продолжателем Маймонида, потому что в конце третьей главы он пишет: «Маймонид не шел этим путем и не хотел идти по нему». Однако это «раскрытие тайн», возможно, не следует считать просто литературной фикцией, поскольку Нарбони пытается скорее согласовать взгляды своих учителей — Маймонида, Аверроэса и Ибн Эзры, — нежели показать различия между ними. Эта книга приоткрывает перед нами личные взгляды Нарбони и содержит перечень проблем, которые его особенно интересовали.

Первая из них — проблема доказательства вечности существования мира и политической необходимости не раскрывать эту концепцию людям невежественным.

«Кто из вас боится Господа, слушается гласа раба Его? Кто ходит во мраке, без света, да уповает на имя Господа и да утверждается в Боге своем» [Исх. 50:10].

Тех, кто знает истины, и в самом деле очень мало; истинной веры и совершенного знания достигают лишь немногие избранные; а потому Божественной Премудрости было угодно, чтобы весь Его народ, Израиль, напоминал людей совершенных, чтобы они [израильтяне] владели тайнами, неведомыми мудрецам [других] народов, чтобы все они вечно пребывали на островах блаженства, в истинном рае души. Поэтому совершенная и славная Тора объяснила и передала истинные доктрины простому сословию нашего народа — а между тем некоторые из этих доктрин не

* См.: A. Altmann. *Op. cit.*, ивр. — p. 257–258, англ. пер. — p. 271–274.

известны даже лучшим мудрецам язычников, другие же становятся доступными для них только после долгого и сложного обучения.

В стихе, с которого мы начали, пророк дает совет простым людям из нашего народа, тем, кто не изучал науку и кого не просветил свет мудрости: «Кто из вас боится Господа» (ибо страх сам по себе отличен от знания), пусть устремится к тому, чтобы «слушаться гласа Бога»... [ибо этот человек] «ходит во мраке, без света», то есть его путь не освещен светом науки, он не узнал истинные доктрины посредством спекулятивных доказательств, и потому его надежда состоит в том, чтобы уповать на Бога и верить в истинные идеи, которые передаются традицией, восходящей к Торе... и «утверждаться в Боге своем». Пророк сам обещает людям, что знание придет к ним, когда явится Мессия, в соответствии с Божественной Волей. «И свет луны будет как свет солнца, а свет солнца будет светлее всемеро, как свет семи дней» [Ис. 30:26]; это аллюзия на свет семи дней освящения Храма, ибо свет и эманация в тот момент были так сильны, как они только могли быть; сей стих также намекает на то, что эманация уподобляется свету солнца, [этот намек дан,] дабы научить нас, что эманация, [порождающая] все существующее, сравнима со светом солнца или со светом Активного Интеллекта, [воздействующим] на познающего человека; благодаря этому мы понимаем значение [слов] «да будет свет». Бог эманирует существование и поддерживает существование, и потому эманация, влекущая существование и поддерживающая существование, именуется «светом». А то, что простые люди понимают из того знания, которое предназначено для ученых, противоречит традиционному учению и тому, что имели в виду пророки. И преступают [эти люди] религиозный закон и оспаривают Божий замысел — то, что Он породил действительность, — что оспаривать невозможно, ибо [тот, кто пытается это делать,] оспаривает не Божий замысел, а собственное существование, поскольку действительность занимает отведенное ей место, и вера в сотворение мира вытекает с необходимостью. Поэтому Маймонид воздвиг стену вокруг Торы, из страха, что рухнет Тора, а вместе с ней и Божий замысел, а именно: совершенствование действительности, которое возможно только с помощью воздаяния и наказания, а это возможно только [если предположить] сотворенность мира. Вот почему Маймонид написал притчу о ребенке* и «воздвиг стену вокруг Торы», чтобы Тора и дальше играла ту роль, какую предназначил для нее Бог.

(*Пиркей Моше,* I, с. 302–303)

* См. «Путеводитель растерянных», II, 17. Речь идет о ребенке, мать которого умерла вскоре после родов. Ребенок воспитывался исключительно в обществе мужчин и никогда не видел женщины. Может ли выросший в таких условиях юноша поверить описанию беременности и родов?! Так же сложно и нам судить о действительности до сотворения мира...

Последнее предложение содержит аллюзию на «Путеводитель растерянных» II, 17, где Маймонид допускает возможность того, что мир был сотворен во времени, и потом говорит: «Ибо сие есть великая стена, которую я воздвиг вокруг Торы».

Во второй главе речь идет о соединении человеческого интеллекта с Активным Интеллектом. Нарбони, вслед за Аверроэсом, признает возможность такого соединения, ибо для него цепочка, которая соединяет между собой все формы, — это умопостижение, являющееся причиной существования. По его мнению, соединение с Активным Интеллектом происходит тогда, когда воображаемые формы, подводящие человека к порогу понимания, исчезают.

> Знай же, что воображаемые формы сами изменяются в умопостигаемые формы и вообще перестают быть [воображаемыми формами]. Так, ты увидишь, что воображаемые формы относятся к [категории] первой потенциальности [то есть возможных сущностей]: они полностью изменяются и становятся умопостигаемыми теоретическими формами, и эти воображаемые формы являются субстратом для умопостигаемых форм, так же, как чувственно воспринимаемые формы являются субстратом для сенсорных форм... Так же и [способность] воображения не [пригодна] для того, чтобы быть реципиентом умопостигаемых форм], поскольку она является носителем воображаемых форм, а они не остаются [верными] своей природе, ибо становятся умопостигаемыми формами и как таковые уже не пребывают в ней [в способности воображения]. И еще ты поймешь, что именно действующий интеллект является реципиентом умопостигаемых форм, каковые [формы] чужды его истинной природе.
>
> (*Маамар би-шлемут ха-нефеш* / Изд. А. Иври, с. 137)

Следовательно, Активный Интеллект, частью которого является человеческая материальная душа, соединен с человеком.

> В соответствии с тем, как сказано: «И будет в последние дни, гора дома Господня поставлена во главу гор» [Ис. 2:2], и когда теоретические умопостигаемые формы достигнут совершенства, предрасположенность, задаваемая воображаемыми формами, сойдет на нет и возникнет предрасположенность, задаваемая теоретическими умопостигаемыми формами. А потом и теоретические умопостигаемые формы сойдут на нет, ибо действующий интеллект абстрагирует их от множественности, которая связана с ними; и тогда материальный интеллект соединится в плане постижения с действующим интеллектом, который сам существует вечно.
>
> (*Там же*, с. 149)

Нарбони повторяет ту же мысль и в *Пиркей Моше:* «Одна из Божественных тайн... состоит в том, что Бог (хвала Ему!) пребывает в небесах, а действующий интеллект — в человеке».

Когда человек достигает уровня Активного Интеллекта и соединяется с ним, он приобретает власть над формами материальных вещей, то есть получает способность совершать чудеса.

> Наши мудрецы называли Бога именем «Интеллект»: Он есть Первый Интеллект, и постижение Им существующих вещей является причиной их существования; поскольку интеллект, таким образом, является причиной существующих вещей, а пророк имеет много общего с Активным Интеллектом [десятым интеллектом], душа пророка стремится полностью охватить все существующие вещи и их тайны; и когда это необходимо, пророк производит [умопостигаемые] образы существующих вещей, причем соответственно целям, которые они [пророки] ставят перед собой: иногда эти образы отличаются от того, чем соответствующие вещи являются в действительности, — и, в зависимости от [степени] преобладания Интеллекта над воображением, чудотворная сила бывает разной у разных пророков. Итак, умопостигаемая вещь трансформируется в соответствии с образом, накладываемым пророком на ее сущность. [Термин] «имя» обозначает сущность и то, что заставляет ее продолжать существовать; с другой стороны, воля называется «словом», воля к созданию образа этой сущности называется «Словом [=произнесением] имени Бога»...
>
> Доктрины реализуются только посредством действий; точно так же и умопостигаемые образы, [создаваемые пророками,] не могут осуществиться, если не будет совершено некое действие, которое поддерживает образ и приводит его в соответствие с внешней реальностью. Так, все пророки выполняли некие действия в момент совершения чуда: воды сделались сладкими только тогда, когда в них было брошено дерево*. Однако сущностные и особые причины [этих материальных действий] были известны одним пророкам...
>
> Подобным образом и каждая доктрина нуждается в действии, которое ее поддерживает; так, совершенная Тора, знающая для каждого истинного мнения соответствующее ему действие, посредством которого это действие реализуется, обеспечила нас священными заповедями.
>
> Например, если [заповедь об] обрезании указывает на единство Бога, то знание этого важного принципа [единства Бога] не сохраняется в том, кто не обрезан, и сам Аристотель не знал [принцип] Божественного единства так, как знают его даже невежественные люди из нашего Народа...

* Имеется в виду чудо, совершенное Моисеем в Мерре: Исх. 15:23–25.

> Именно этому Бог научил Моисея, самого совершенного из всех сотворенных существ, и через его посредство Он передал нам все заповеди, повелевающие и запрещающие; [все они имеют целью] либо реализацию какого-либо истинного мнения, либо сохранение существования [социума], угодного Богу.
>
> (*Пиркей Моше*, гл. 2)*

Это оправдание предписаний, касающихся материальных действий, сопровождается рассуждениями, которые связывают заповеди с астрологией и с чем-то, что напоминает магию; оно превосходно вписывается в систему, предполагающую наличие соответствий между верхним и нижним мирами, макрокосмом и микрокосмом. Тем не менее, если у Нарбони и присутствует определенная форма магического мышления, она, несомненно, связана с интеллектуальными и нравственными рассуждениями, а не с практикой.

Этой теме посвящена третья глава:

> Ты также знаешь, что целью всяких религиозных законов является продолжение существования; тем более совершенная Тора должна иметь своей конечной целью продолжение человеческого существования и возвращение [человечества] на избранную землю, которая когда-то была ему дана. Ты также знаешь, что мудрецы атрибутировали каждый широтный пояс** определенному ангелическому князю — и так поступали со всеми широтными поясами. Истинные мудрецы говорили, что Храм сего нижнего мира сотворен по образу горнего Храма. Поэтому Тора предписала [нам] те вещи, которые [словно] песни [во славу] горнего Храма, и объявила презренными те вещи, которые ему отвратительны. Существовал обычай рассекать на части львов, волков и медведей, чтобы приносить их в жертву, но Мелхиседек, царь Салимский, любил золотую середину и принимал [для жертвоприношения] только овец и голубей, как сказано: «Богу будет угоден преследуемый» [Еккл. 3:15]; и Господь, Бог наш, ненавидит все гнусности этих народов [ср.: Втор. 12:31], ибо «Господь есть Бог ревнитель и мститель» [Наум 1:2]. И не из-за наших действий привел Он нас в эту землю, но из-за греховности сих народов. Поэтому Тора предписывала все те вещи, которые избрала справедливость Бога Израиля (ибо Бог справедлив), и отвергала те вещи, которые были ненавистны

---

* Текст этого произведения Нарбони был издан К. Сират в статье «*Пиркей Моше* ле-Моше Нарбони» // *Тарбиц* 39 (1970), с. 287–306 (на ивр.). Соотв. фрагмент см. на с. 303–304.

** אקלים — букв. «климат»; согласно «климатической» теории насчитывалось семь широтных поясов.

для Бога, ибо Бог не желал, чтобы люди служили другим богам — солнцу, луне и небесному воинству. [Он ненавидит] того, кто приносит жертвы другим богам, ибо только одному нашему Богу следует приносить жертвы, а значение стиха: «И обонял Господь приятное благоухание» [Быт. 8:21] объясняется в другом стихе: «Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои, И призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» [Пс. 50*:14–15]. Что же касается грешника, то Бог говорит ему: «что ты проповедуешь уставы Мои и берешь завет Мой в уста твои... а сам ненавидишь наставление Мое и слова Мои бросаешь за себя? ... Когда видишь вора, сходишься с ним...» [Пс. 50*:16–18].

Иеремия [44:21–23] и все пророки горько сетуют на то, что послужило причиной их [евреев] изгнания из страны Израиля: «Не это ли каждение, которое совершили вы в городах Иудейских... Господь не мог более терпеть... поэтому и сделалась земля ваша пустынею», — подобные стихи встречаются очень часто. И то же самое имели в виду [наши мудрецы], рассказывая: «...[этот человек] намекнул им [грекам] с помощью греческой премудрости: „Покуда они [евреи] совершают жертвоприношения, невозможно захватить [их] землю". Потому и подсунули им [греки] нечто противоположное тому, что угодно Богу нашему. И Он увидел это, и сотряслась Земля Израиля на четыреста [фарсангов вокруг]» [*Сота* 49б, *Бава кама* 82б]**. И в этом тайна постоянных жертв (*темидим*, мн. ч. от *тамид*) и Йом-Киппура, специально посвященного упомянутым жертвоприношениям (в соответствии с истинной Торой), и в этом нет ничего, что противоречило бы каббалистам, ибо они восприняли через традицию истинные доктрины, свидетельствующие о том, что *мицва* (заповедь) есть пища и ароматические благовония, что она содержит четыре силы и что четвертая сила исходит от благодати Божьей.

(*Пиркей Моше*, гл. 3)***

Источник последнего утверждения мною не был обнаружен, и вообще приводимые Нарбони цитаты из каббалистических сочинений не согласуются с имеющимися текстами. Очевидно, что в его

* В синод. изд. — 49.

** Соответствующий рассказ в Талмуде звучит так: когда цари из дома Хасмонеев поднялись друг на друга, осадил Гиркан Аристобула в Иерусалиме. Каждый день осажденные спускали [со стены] корзину с денариями и получали взамен животных для постоянной жертвы в Храме. Был там один старик, знавший эллинскую премудрость. Сказал он им [грекам] по-эллински: «Покуда идет храмовая служба, не взять вам город». На следующий день, когда осажденные спустили денарии, положили им в корзину свинью... Поднялась корзина на половину высоты стены, вонзила свинья копыта в стену. Сотряслась Земля Израиля на четыреста фарсангов [вокруг]...

*** См.: указ. выше статью К. Сират, с. 304.

представлении каббала и астрология были очень близки. В другом пассаже он говорит, совершенно недвусмысленно, что принесение в жертву козла отпущения в Йом-Киппур должно умиротворить душу планеты Марс. Другие практики либо запрещены в Торе, потому что они оскорбляют Князей Планет, либо, наоборот, предписываются ею, потому что угодны этим Князьям:

> Нет сомнения в том, что кровосмесительные связи с точки зрения толпы наиболее благоприятны в смысле воспроизведения лучшего потомства, однако Тора запретила их из-за той же тайны [жертвоприношений], зная, что они [эти связи] ненавистны Богу Земли Израиля (а то, что гнусно Богу, ненавистно Торе, заботящейся о продолжении существования Израиля). И поскольку смысл жертвоприношений есть великая тайна и достойны ее лишь избранные, то и была жертвенная служба передана в ведение жрецов (*коханов*). И ясно, таким образом, что та духовность, которая является целью [жертвоприношений], создается за счет воскурения фимиама [=ароматических благовоний] и [благодаря этому] существует Земля Израиля и ее жители.
>
> Маймонид же не принимал этого представления.
>
> (*Там же*)

В главе четвертой Нарбони объясняет, что задача астрологии состоит в выполнении тех Божественных указаний, которые помогают нам бороться с неблагоприятными влияниями.

> Для каждого человека, который рождается, что-то с необходимостью предопределяет все случайности и опасности [его жизни], и человек, сведущий в науках о предсказании будущего, знает их заранее; точно так же и народ, [рассматриваемый] как целое, начал существовать, когда звезды располагались в определенном порядке, и согласно этому гороскопу его существование должно быть отмечено определенными событиями. Авраам был великим пророком и хорошо знал астрологию, как это следует из сказанного [в Талмуде]: «И вывел его вон...» [Быт. 15:5], то есть [сказал Аврааму Господь]: «выйди вон за пределы твоей астрологии» [*Шаббат* 156а]...
>
> Так, Авраам знал все события, которые произойдут с его народом, который он основал и породил. Он видел, что судьба наша будет такой, что нас всегда будут убивать и что много крови прольется в нашем народе, — и делал все, что было в его силах, дабы хоть немного избежать этого несчастья, и установил [обычай], согласно которому ни один человек

не должен избежать того, чтобы его кровь пролилась не позднее первых восьми дней его жизни [имеется в виду обряд обрезания].

(*Пиркей Моше*, гл. 4)*

Последняя проблема, которая обсуждается в *Пиркей Моше*, это проблема провидения; Нарбони утверждает, что он согласен с мнением Моше ибн Тиббона: Божественное провидение обнаруживает себя больше или меньше в зависимости от того, насколько человек приблизился к Активному Интеллекту. Ближе к концу своей жизни, в 1361 г., Моше из Нарбонна написал короткий трактат о свободе выбора, который мы цитировали выше; следовательно, в 1360 г., по меньшей мере через тридцать лет после публикации работы Авнера, поставленная последним проблема все еще казалась достаточно важной, чтобы посвятить ей философское послание.

Моше Нарбони, который был глубоким мыслителем, является достойным представителем еврейской философии четырнадцатого века. Мы помним, что Ицхак Пульгар делил иудейских мыслителей на приверженцев философии, которую он одобрял, и приверженцев отвергавшихся им астрологии и каббалы. Эта классификация более или менее соответствует текстам, хотя границы между разными их типами в действительности не такие четкие: философы часто были также астрологами, а иногда и каббалистами, каббалисты же, как правило, занимались астрологией. Только самого Пульгара, по-видимому, можно считать чистым философом; его современники не отличались такой эксклюзивностью интересов.

*Иосеф бен Авраам ибн Вакар* стремился согласовать эти три направления мысли между собой. Выходец из прославленного семейства врачей, которые служили при кастильском дворе, он пользовался большой известностью. Среди его учеников был Шломо Франко, который от имени учителя ответил на критические замечания Авраама ибн ал-Табиба. Ибн Вакар был уже старым человеком в 1362 г., когда его посетил Моше Нарбони. Его главное сочинение, написанное по-арабски, *Ал-макала ал-джамиа байна л-фалсафа ваш-шариа* («Рассуждение о примирении между философией и религией»), сохранилось только в одной рукописи и до сих пор не опубликовано. Дж. Вайда посвятил ему замечательную статью.

Ибн Вакар верил, что, используя диалектику, он сумеет доказать наличие фундаментального соответствия между тремя соперничающими школами — философией, астрологией и каббалой. Астрология

---

* См.: указ. выше статью К. Сират, с. 305–306.

дает надежную информацию о событиях в подлунном мире; натур философия особенно значима тогда, когда ее учения описывают структуру мира, то есть связь между небесными телами и отделенными интеллектами. Каббала раскрывает в символической форме все доступные для человека знания о Божественном мире. Таким образом, каждая из этих трех дисциплин вносит свой вклад в наше знание и дополняет две другие. Однако рассуждения Ибн Вакара были очень сложными, и ни один философ, астролог или каббалист не мог с ним согласиться.

Имеется по крайней мере один текст, который представляет чисто астрологическую мысль. *Шломо бен Авраам Паниэль*, автор работы *Ор эйнайим* («Свет очей»), дает в трех ее частях полную экспликацию устройства мира и роли религии с точки зрения учения о планетах и звездах. В первой части объясняются Божественные заповеди и отношение каждой из них с той или иной планетой. Во второй части описывается процесс сотворения мира; согласно автору, каждый из семи дней творения символизирует тысячу лет. В третьей части с той же точки зрения интерпретируется история патриархов. Эта небольшая книга, опубликованная в Кремоне в 1557 г., заканчивается оглавлением и полезными объяснениями, предназначенными для читателей, у которых мало времени. Книга имеет те преимущества, что она систематична и в ней открыто излагается вся информация, которую другие авторы подавали в завуалированной форме.

Картина, которую я попыталась нарисовать в этой главе, получилась весьма неполной. В ней, конечно, присутствуют все великие философы четырнадцатого века, однако многие философские тексты, которые до сих пор не были исследованы, остались за ее пределами. Этот период был, возможно, самым продуктивным за всю историю еврейской средневековой философии. Тем не менее относящиеся к нему тексты в большинстве своем не публиковались и нет даже их полного перечня. Это объясняется несколькими причинами. В конце пятнадцатого и в шестнадцатом веке, когда начали выходить первые печатные издания еврейских книг, еврейский народ все еще находился под глубоким впечатлением от той опасности уничтожения, которую пережили иудейские общины Испании и (в меньшей степени) Прованса. Работы четырнадцатого века, хотя и оставались в контексте еврейской традиции, не были апологиями иудаизма. Кроме того, они прочно укоренены в аристотелизме. Аристотелизм определял структуру мышления европейцев вплоть до восемнадцатого века, но уже в период

о котором мы говорим, становилось очевидно, что он больше не может соответствовать ни задачам науки, ни метафизическим устремлениям.

В девятнадцатом же веке, когда еврейская философия изучалась как гуманитарная дисциплина и культурный феномен, ученые отдавали предпочтение величайшим мыслителям — тем, которых цитировали на всем протяжении еврейской истории. Философы четырнадцатого века под этот критерий не подпадали. Разумеется, средневековые манускрипты занимали важное место в сфере научных интересов, и тексты, о которых мы говорим, упоминались в исторических трудах и библиографических обзорах, однако они не изучались с точки зрения истории идей. Действительно, на первый взгляд философская литература четырнадцатого века кажется не особенно оригинальной — однако это поверхностное впечатление, возникающее при беглом просмотре источников, и я склонна думать, что в ходе более тщательной работы над ними оно рассеется.

Одна из поразительных особенностей интеллектуальной атмосферы той эпохи — факт участия в ее создании еврейских ученых из самых разных регионов: Прованса, Византии, Италии. Тогда книги, идеи и люди путешествовали (зачастую вынужденно), и во всем Средиземноморье происходило — под христианским контролем — синтетическое слияние идей. Караимы, такие, как Аарон бен Элияху из Никомедии, тоже принимали участие в этом философском бурлении — и читали тех же авторов, что и их коллеги, придерживавшиеся раввинистической традиции. С другой стороны, в этом идейном движении не представлены ни «континентальные» евреи из Германии и Богемии, ни евреи, жившие в исламских странах: первые — потому что оставались верными традициям талмудических школ; вторые — по причинам, которые, возможно, были связаны с интеллектуальной стагнацией в исламской среде.

В четырнадцатом веке писались комментарии к Торе, такие, как *Сефер мегале амукот* («Книга о сокровенных вещах») *Шломо бен Ха́ноха ал-Костантини*, который пытался совместить астрологию со взглядами Аверроэса, и *Сефер маайан ганим* («Источник садов») — произведение, по своей философской тенденции близкое к идеям Тиббонидов; в этой связи следует также упомянуть книгу *Цафнат панеах* («Раскрывающий тайны»; название следует традиционному пониманию стиха Быт. 41:45*) *Элиэзера Ашкенази бен Натана ха-Бавли*, который написал ее между 1364 и 1375 гг. (может быть, на Крите)

* «И нарек фараон Иосифу имя: Цафнат-панеах».

и включил в нее усложненные аллегории, явно рассчитанные на ин теллектуалов. Создавались и комментарии на другие части Библии такие, как *Маамар ган эден* («Трактат о райском саде») Хаима бен Ис раэля из Толедо (фактически представляющий собой комментарий на библейский комментарий Авраама ибн Эзры), комментарии к видéни ям Исайи, Иезекииля и Захарии, а также *Мареот Элохим* («Божествен ные видéния») Ханоха бен Шломо ал-Костантини — книга, в которой обнаруживаются (на фоне аверроизма) черты, заимствованные у Га бироля, и следы познаний автора в христианской схоластике. Следу ет также отметить комментарии к Иову — например, написанный Аббой Мари бен Элигдором (Эн Астрюком из Люнеля); работы по проблемам религиозной науки — например, книгу о пророчестве Иехуды бен Биньямина ибн Роккеса и *Арбаа киньяним* («Четыре при обретения») Иехуды бен Шломо Кампантона, ученика Йом Това бен Авраама Ишбили (акроним — Ритба); работы Моше Кохена ибн Криспина из Толедо; а также длинные трактаты, в которых после довательно рассматриваются все проблемы философии и веры, — та кие, как *Эвен сапир* («Сапфир») Элханана бен Моше Калкиша и *Ма ток ла-нефеш* («Сладость для души») Моше бен Ицхака ибн Вакара

Я должна упомянуть и комментарии на содержащиеся в Талму де *агадот*, такие, как *Михлоль Йофи* («Полнота красоты») Шмуэля Сарсы (бежал из Испании между 1360 и 1370 гг.) и *Мидрашей ха Тора* («Мидраши к Торе») Эн Шломо Астрюка из Барселоны (бежал после 1359 г.). В книге *Иесодот ха-маскиль* («Принципы разумного человека») Давида бен Йом Това ибн Билии (бежал в 1338 г. в Пор тугалию) ставится проблема принципов, которая приобретет огром ное значение в пятнадцатом веке.

Стóит также вспомнить Иехуду бен Ицхака Кохена (вторая по ловина четырнадцатого века), который написал экскурс о «Намере ниях философов» ал-Газали, Иехуду ибн Москони, оставившего так много интересных работ, и некоторых других, которых можно отне сти скорее к каббалистам, нежели к философам, — например, Шму эля ибн Мотота и Нехемию Каломити. Последний считал эсхатоло гические тексты каббалы и некий неоплатонический текст, переведенный с арабского, «глубокими тайнами».

Помимо комментариев к текстам создавались и энциклопедии например, энциклопедия Авраама Авигдора (Бонета) бен Мешуллама бен Шломо (род. 1351), который в основном опирался на «Намере ния философов» ал-Газали, или *Ахават Таанугим* («Любовь к [ин теллектуальным] удовольствиям»), написанная в 1354 г. Моше бен Иехудой Нагахом (бежал из Испании в 1335 г.).

Это был также период комментариев к сочинениям по логике: к трактатам ал-Фараби, ал-Газали и Аверроэса, но и к «Трактату» Петра Испанского (ставшего папой под именем Иоанна XXI). Комментарии к последней работе знаменуют собой начало распространения «схоластической» логики среди евреев Испании и Прованса. На протяжении четырнадцатого века «Трактат» переводился на иврит пять раз, а первый комментарий к нему был написан уже в 1320 г., в Провансе, Хизкией бен Халафтой (который цитирует и некоторых других христианских ученых). Элияху бен Элиэзер ха-Иерушалми написал книгу по логике, построенную как диалог между учителем и его учеником, комментарий к некоторым частям «Путеводителя растерянных» и другие комментарии.

В этот период распространения христианской логики переводы медицинских сочинений с латыни на иврит тоже были весьма многочисленными, особенно в Провансе, где важные трактаты переводились вскоре после их выхода в свет. «Трактат о здравоохранении» (*Regimen Sanitatis*) Арно де Виллановы был переведен в Авиньоне в 1327 г. Ицхаком бен Иосефом ха-Леви, именуемым также Крескасом Видалем Каслари (который переводил и другие работы того же автора); Авраам Авигдор перевел «Введение в искусство [медицины]» Бернара Альберта и т. д. Было бы утомительно перечислять все медицинские сочинения, которые переводились с латыни между 1310 и 1320 гг. Частота появления таких переводов как будто показывает, что в массе евреи знали латынь не очень хорошо; может быть, тут сыграло свою роль и то обстоятельство, что еврейскому врачу было легче получить ту или иную книгу от своего брата по вере, чем от христианского коллеги. Следует также помнить, что в средние века умения читать и писать не всегда сочетались друг с другом. Очень многие люди умели читать, но не писать, и возможно, еврейские врачи могли читать по-латыни, но не умели скопировать заинтересовавший их манускрипт, тогда как скопировать версию на иврите для них не составляло труда. Итак, в четырнадцатом веке влияние христианской интеллектуальной среды ощущалось в большей или меньшей степени у разных авторов, однако редко бывало так, чтобы оно вообще отсутствовало.

Во введении к этой главе я уже отмечала факт появления множества комментариев к «Комментарию» Ибн Эзры. К числу наиболее значимых из них относятся *Цафнат панеах* («Раскрывающий тайны») Иосефа Бонфиса бен Элиэзера бен Иосефа Испанца и *Мекор хайим* («Источник жизни») Шмуэля Сарсы — обе работы имеют то огромное преимущество, что они были опубликованы. Из комментария

Шмуэля ибн Мотота (бежал из Испании в 1370 г.) и введения к комментарию Иехуды ибн Москони до сих пор были опубликованы только фрагменты. Все другие комментарии пока существуют лишь в рукописных вариантах, хотя они определенно заслуживают внимания ученых. К их числу относятся комментарии Шем Това бен Ицхака ибн Шапрута из Туделы и Шломо Франко (бежал в 1360 г.), ученика Иосефа ибн Вакара, — последняя работа служила источником вдохновения для современников Франко.

Независимо от того, насколько интересны упомянутые тексты (а оценить их по достоинству пока не представляется возможным), очевидно, что философия, астрология и каббала оставались для еврейских философов четырнадцатого века тремя магистральными направлениями мысли.

# ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

# Пятнадцатый век

## Испанские евреи между иудаизмом и христианством

Для испанских евреев пятнадцатый век начался в 1391 г. погромами и закончился изгнанием из страны в 1492-м.

Начиная с 1345 г., Черная Смерть косила европейское еврейство вместе с остальным населением; более того, она провоцировала выступления простонародья против евреев, которых подозревали в том, что именно они занесли эпидемию. В полной мере влияние этих событий стало ощущаться только в конце века, однако уже во второй его половине постепенно росло понимание происходящего; в текстах появлялись отчеты о дискуссиях с христианами, множились полемические аргументы — особенно те, что касались прихода Мессии. Христианская миссионерская деятельность началась еще в тринадцатом веке, но тогда была спорадической. Она стала более интенсивной с середины четырнадцатого века — и в Испании, и в Провансе. Евреев заставляли слушать христианские проповеди ( иногда под наблюдением надзирателей), которые часто бывали посвящены теме прихода Мессии. Согласно христианам, в 53-й главе Книги Пророка Исайи несомненно возвещается приход Христа, и не случайно многие еврейские интерпретации данной главы были написаны в то время: комментарии таких авторов, как Моше Кохен ибн Криспин из Тордесильи (в 1375 г.), Эн Шломо Астрюк из Барселоны и Ицхак Элияху Испанец (после 1359 г.), а также Шем Тов бен Ицхак ибн Шапрут (в 1385 г., в Тарасоне).

Работа *Давида из Рокка Мартино*, как мне кажется, относится к тому же периоду; этот автор (даты его жизни точно не известны) написал небольшой трактат, озаглавленный *Зхут Адам* («Оправдание

Адама»), в котором доказывал, что изгнание из рая и все «кары», последовавшие за грехопадением, на самом деле были не наказаниями, а естественными процессами, соответствующими законам природы. Аргументы Давида из Рокка Мартино, представленные в форме силлогизмов, являются ответом на полемические дебаты, и его мысль отличается агрессивной рационалистичностью.

Так, несмотря на напряжение и неловкость, вызванные тем, что определенное число иудеев все-таки перешло в христианство, философская активность евреев не пошла на спад во второй половине четырнадцатого века; наоборот, она даже стала более интенсивной, как мы видели в предыдущей главе.

Равновесию, и так ненадежному, был положен жестокий конец. В начале лета 1391 г. волна еврейских погромов опустошила общины Андалусии и Кастилии, Наварры и Балеарских островов, но обошла стороной королевство Арагон. Очень многие евреи были убиты; многие перешли в католицизм, чтобы избежать смерти или рабства. Синагоги перестраивались в церкви, и от процветавших прежде иудейских центров не осталось ничего, кроме разрушенных зданий и чудовищно сократившихся групп верующих — тех, кто нашел убежище у христианских друзей или вовремя бежал. На сознание народа произвели сильное впечатление не только убийства, но и массовые переходы в христианство, которые начались в 1391 г. и продолжались на всем протяжении пятнадцатого века, вплоть до окончательного изгнания евреев из Испании в 1492 г., — к этому времени новые христиане, которых позже стали называть марранами, превосходили численностью иудеев. Аристотелианскую философию обвиняли в том, что она смущает умы верующих и побуждает лидеров общин (людей богатых и, как правило, знакомых с философскими идеями) чуть ли не первыми переходить в христианскую веру — вместо того, чтобы являть собой пример героической стойкости. Это обвинение (которое вновь взяли на вооружение современные ученые, такие, как И. Бер) содержится, например, в работе Шем Това.

*Шем Тов ибн Шем Тов* (ок. 1380–1441), как каббалист не отличавшийся большой оригинальностью, написал свою работу *Сефер ха-эмунот* («Книга верований»), чтобы продемонстрировать пагубность еврейской философии, которая, по его мнению, несет в себе гораздо больше вреда, чем греческая, ибо апеллирует к авторитету таких почитаемых людей, как Авраам ибн Эзра, Герсонид, Албалаг и особенно Маймонид. Шем Тов не отрицает важности науки, но он решительно против того, чтобы она прилагалась к вопросам веры; однако именно в таком ключе мыслили Маймонид и его последователи: они

не признавали, что во всем, касающимся Бога, можно полагаться только на ту науку, которую Он Сам дал Израилю. Саадия и Аврам бар Хия ясно понимали это и стремились сохранить буквальный смысл библейских высказываний по таким вопросам, как индивидуальное провидение, посмертное воздаяние, сотворение мира, чудеса, воскресение мертвых и пр.

Как же, спрашивает Шем Тов, может человек оставаться твердым перед лицом испытаний и противостоять гонениям, если его учили, что не существует наказания для грешников и награды для праведных; что бессмертен только интеллект — интеллект, приобретаемый посредством усвоения логики, математики, естественных наук и метафизики, — и что это знание доступно только для философов; что Божественные заповеди суть не более чем подготовительная ступень для приобретения сего знания; что истории из Торы предназначены лишь для простых людей, ибо если бы философская истина была известна всем, это поставило бы под угрозу политический порядок; и так далее. Это серьезные аргументы, и мы встречали их все в работах философов, живших после Маймонида. Однако вместо критикуемой им опасной философии Шем Тов может предложить только возвращение к буквальному тексту Библии или каббале — путь, который рационалисты никогда не согласились бы принять. Кроме того, хотя Шем Тов и подчеркивает связанный с философией риск массовых обращений в христианство, он не доказывает (как пытается сделать Хасдай Крескас), что сама эта философия ложная.

Среди вероотступников были и выдающиеся философы, такие, как *Шломо ха-Леви из Бургоса*, который принял имя Пабло де Санта Мария и стал христианским теологом, одержимым страстным желанием обратить своих бывших братьев по вере. Аргументы обеих сторон — тех, что остались иудеями, и тех, кто перешел в христианство, — часто основывались на одних и тех же текстах и одинаковых логических построениях. Представителей той и другой стороны равным образом мучили сомнения.

После своего обращения Пабло де Санта Мария написал письмо Иосефу Орабуэне, главному раввину королевства Наварра, о том, что пришел к выводу: Иисус исполнил мессианистические пророчества иудеев. Письмо было распространено среди евреев; может быть, именно для этого оно и было написано. Иехошуа Лорки, другой известный ученый, автор учебника по терапии на арабском языке, позже переведенного на иврит, взял на себя задачу защиты иудаизма и ответил своему бывшему другу.

## Иехошуа Лорки

Выразив свое удивление по поводу известия о переходе Шломо ха-Леви в христианство, Иехошуа Лорки перечисляет причины, которые, по его мнению, могли привести к этому вероотступничеству и к атаке на бывших братьев по вере: сыграло ли здесь свою роль стремление к мирским почестям или к богатству и связанным с ним удовольствиям изысканной пище и красивым женщинам? Или, может быть, именно философские мотивации побудили Шломо ха-Леви считать религиозные соображения пустячными и, как следствие, придавать большое значение физическим и интеллектуальным удовольствиям? Может, бедствия, поразившие его народ, заставили его усомниться в Божественной помощи и навели на мысль, что Бог более не вспомнит о народе Израиля? В глазах Лорки все эти причины не очень правдоподобны, и ему кажется, что обращение Шломо ха-Леви из Бургоса скорее объясняется четвертой причиной: тем фактом, что он имел откровения, касавшиеся основ пророчеств и их значения. Кроме того, отмечает наш автор, Шломо из Бургоса очень хорошо знает латинский язык и он, Лорки, видел в доме своего друга книги по христианской теологии, объясняющие корни католической веры; и еще он видел письмо, адресованное Иосефу Орабуэне, в котором Шломо из Бургоса говорит о своей вере в то, что Иисус и есть Мессия, ожидаемый евреями. По мнению Иехошуа Лорки, его друга склонили к переходу в христианство не амбиции, не презрение к религии, внушенное философией, и даже не очевидное противоречие между нынешними страданиями евреев, с одной стороны, и Божественным обещанием избранничества, а также идеей Божественного провидения, с другой, но чисто религиозная причина: вера в то, что Иисус пришел, дабы исполнить библейские пророчества.

Далее Иехошуа Лорки выдвигает восемь возражений против признания Иисуса Мессией; в заключение он говорит, что, если постулаты христиан истинны; если Иисус действительно есть Мессия, предсказанный пророками; если он был рожден от слова Божьего, а не в результате полового сношения между мужчиной и женщиной; если Его воскресение, как и другие чудеса, действительно имели место, ему, Лорки, остается только молчать, ибо разум пребывает в сомнении относительно всех этих вещей: в принципе Бог в силах их совершить — путем сотворения чудес и изменения естественного порядка вещей.

Все эти чудеса происходили в нашем нижнем мире, во время земной жизни Иисуса; поэтому их можно объяснить примерно так, как Моше Нарбони объяснял другие чудеса, относящиеся к сфере

возможного. Точно так же обстоит дело и со сложной концепцией Троицы, принятой христианскими теологами, и с доктриной единосущности — ибо в их пользу можно сказать, что это древние представления, которые были известны и раньше, и что некоторые люди признавали их еще во времена пророков; кроме того, он сам, Иехошуа Лорки, обнаружил их у Аристотеля — в том пассаже, где идет речь о вечности мира.

Все эти мнения, недопустимые для тех, на кого распространяется Завет между Богом и Авраамом, могут тем не менее приниматься теми, кто склонен им верить. Это положение основывается на осознании наличия психологических различий между людьми, обусловленных воспитанием: иудейские ученые признавали, что христианские теологи имеют свои особенности мышления, побуждающие их признавать идеи, которые иудей принять не может.

Из трех христианских догматов — Иисуса как Мессии, Троицы и воплощения — догмат воплощения был для иудеев наиболее одиозным. Лорки спрашивает:

> Как можно верить в то, что Мессия из плоти и крови, который ест и пьет, живет и умирает, [одновременно] является истинным Богом, Причиной причин, Чья эманация силы движет сферы и от Чьего эманирующего существования возникли Отделенные Интеллекты, которые не являются ни телом, ни силой в теле и местопребывание которых не среди смертных? Как может их существование быть непрерывным и вечным, если Он материален? Чтобы [земная] материя вечно пребывала *in actu* — это одна из тех невозможных вещей, о которых мудрецы говорили, что невозможное постоянно по своей природе. В самом деле, интеллект не в состоянии постичь сие мнение, и по этому поводу в сознании не возникает ни малейших сомнений.
>
> (*Ктав диврей хахамим*, с. 45)

Однако далее Иехошуа Лорки ставит еще более фундаментальный вопрос. Если человек исповедует определенную религию, то состоит ли его религиозный долг в том, чтобы глубоко исследовать свой закон и свою религию и попытаться выявить их основы, узнать, истинны ли они и не заключает ли в себе другая религия больше истин, — или, напротив, он не должен этого делать? Лорки предлагает нам рассмотреть следствия, вытекающие из этих двух посылок. Если мы признаем, что долг человека состоит в том, чтобы рациональным образом сравнивать догматы его закона и веры с догматами других религий, до тех пор, пока он не решит, что обнаружил правду (а вероятнее всего

именно этой точки зрения придерживался Шломо из Бургоса, когда размышлял, исследовал, искал, пока не нашел, как ему казалось, истину и не совершил соответствующий поступок), — если мы это признаем, то в результате ни один верующий человек не останется преданным своей вере, но будет постоянно пребывать в сомнениях и растерянности; каждый человек должен будет принять решение относительно обоснованности его религии и не будет больше слепо верить закону, данному пророком или законодателем, он будет полагаться исключительно на свой разум; вера, в подлинном смысле этого слова, вообще исчезнет. Сам Шломо из Бургоса занял трудную позицию: ибо приняв, после долгих размышлений, закон христиан, он теперь должен сделать выбор между ним и мусульманским законом, а также другими верованиями; ведь интеллект подсказывает нам, что могут существовать и другие религии и что возможно ни один из этих законов не является Божественным, но есть еще какой-то неведомый нам закон, обладающий этим качеством, — а потому поиски могут продолжаться бесконечно.

Теперь давайте рассмотрим другую сторону вопроса. Если человеку религиозному не подобает (и ни в коем случае не является его долгом) размышлять о своей религии, то, следовательно, тот, кто практикует какую-то религию — какова бы она ни была, — будет спасен своей верой: одна религия не лучше другой, если только Бог не действует вопреки справедливости и не карает несправедливо. Ведь если человек, преданный какой-то религии, не должен размышлять об основах своей веры и сравнивать ее с другими, он вынужден верить в ту религию, в которой был рожден, независимо от того, истинная она или ложная: и если он почитает Бога таким образом, как предписывает его религия, он будет счастлив и спасен; ведь если это не так, значит, пути Бога неправедны — ибо как может Бог покарать человека, выбравшего неправильную дорогу, если человек этот был вынужден так поступить? Из этого мнения следует, что Шломо из Бургоса поступил дурно, отвергнув свою веру, ибо он не имел права поступать так, а должен был придерживаться своей религии.

Затем Иехошуа Лорки задает еще один вопрос. Он предлагает подумать о разных народах: христиане, которые живут в отдаленных районах Англии, никогда не слышали об иудеях или мусульманах; некоторые из тех, кто исповедует религию Мухаммада, живут очень далеко и не знают ни иудеев, ни христиан; все люди, принадлежащие к этим разным религиям, родились и выросли в своей вере и никогда не слышали ни о каких религиях, кроме их собственной; они счастливы, исповедуя свою религию, они даже не думают о том, что может существовать какая-то

другая, и их вера для них является не только традицией, но и обоснованной доктриной; они поклоняются Богу в чистоте своих сердец.

Очевидно, одна из этих религий — неистинная, она есть ложь, завещанная людям их отцами. Но как могут те, кто принадлежит к другой религии, сказать им, что Бог покарает их, если они не обратятся в истинную веру, которую никогда не знали? Ведь в самом деле, согласно разуму, было бы странно, если бы Бог осудил на вечное наказание тысячи невинных смертных, которые не знают и не могут знать, в чем состоит их ошибка (*Ктав диврей хахамим*, с. 19–28).

Эта последняя проблема, поднятая Иехошуа Лорки, хотя была сформулирована под влиянием христианской миссионерской активности, является чисто философской и имеет современное звучание: допустимо ли оценивать религию по меркам разума? Если каждому человеку дана свобода выбора в религиозных делах и он может быть иудеем, христианином или мусульманином, то состоит ли его долг в том, чтобы исследовать веру, в которой он был рожден, в соответствии с научными критериями и отвергнуть ее, если он сочтет, что другая вера больше соответствует философскому идеалу? И если это так, то каковы критерии, позволяющие оценить какую-то одну религию как наилучшую?

Говорить так — значит формулировать проблему в терминах арабо-иудейской аристотелианской философии, согласно которой критерием истины является человеческий разум, а религия — это политический закон, соответствующий разуму; откровение в данной системе не считается источником истины. Кроме того, замечает Лорки, поскольку ни одно конкретное откровение не признается повсеместно, было бы несправедливо со стороны Бога, если бы он лишил своих милостей бóльшую часть человеческой расы. Мы видим, что, если выбрать в качестве критерия оценки религии разум, это может привести к тому, что все религии будут отнесены к одному и тому же уровню. Философия, по причине своей универсальности, не особенно способствовала сохранению религиозной конфессиональности, — впрочем, абсолютная необходимость такого сохранения представляется сомнительной. С другой стороны, никакие философские аргументы не могут склонить чашу весов в пользу той или иной религии.

Как выразился Д. Ласкер, и для иудейских, и для христианских полемистов и философов философия была только служанкой теологии (или даже других, менее духовных тенденций). Это продемонстрировал и сам Иехошуа Лорки, когда перешел в христианство. Как христианин, под именем Херонимо де Санта-Фе, он принял участие в диспуте в Тортосе в 1413–1414 гг.

Одним из поучительных последствий событий 1391 г. было осознание евреями факта банкротства разума — как в религиозной, так и в практической жизни. Это объясняет, почему с тех пор такое значение придавалось вере, почему утверждалось ее превосходство над разумом.

Действительно, тогдашний духовный климат, в котором ощущалось сильное влияние аристотелианской философии, не готовил людей к мученичеству за веру — тем не менее на индивидуальном уровне философы, как и другие люди, иногда находили в себе силы противостоять давлению обстоятельств. Мы не знаем, сколько из них предпочло смерть обращению, но зато знаем некоторых, которые остались иудеями. И, более того, сохранили верность философии в духе Маймонида.

Таким был *Эфраим бен Исраэль ал-Накава*. Этот прославленный раввин после погромов 1391 г. нашел прибежище в Северной Африке. Его почитают не только в Тлемсене*, где находится его гробница, но и на всей территории Алжира и Марокко. На протяжении многих поколений к его могиле совершаются паломничества, и легенда приписывает ему много чудес. Это неудивительно: разве о нем не рассказывают, что он прибыл в Тлемсен верхом на льве, используя в качестве вожжей гигантскую змею? Однако в реальной жизни этот человек, которого народные верования преобразили в святого-чудотворца, был убежденным последователем Маймонида и, скорее всего, вообще не верил в чудеса. В книге *Шаар кевод Элохим* («Врата славы Господней») он отвечает на возражения Нахманида против теории Маймонида о сверхъестественных видéниях. С помощью филологических и психологических аргументов, заимствованных из собственного опыта, он доказывает: Маймонид был прав, утверждая, что пророческие видéния Авраама и Иакова имели место во сне и что библейский текст не следует воспринимать в буквальном смысле. Каждая страница книги Эфраима ал-Накавы проникнута пылким рационализмом.

Несмотря на преследования и критику, еврейская философия вообще и иудейская аристотелианская философия, в частности, в пятнадцатом веке были далеки от упадка. Так, в 1405 г. Меир Альгуадес, главный раввин Кастилии, перевел «Этику» Аристотеля с латыни на иврит; ему помогал в этом деле Шломо Бенвенисте Ибн Лави (делла Каваллерия), который, как и его сын Иехуда, остался в числе самых ревностных защитников иудаизма.

* Город в Алжире.

После изгнания евреев из Испании еврейская философия расцвела во всех других странах средиземноморского бассейна и, в частности, заново укоренилась в Италии. Защищая себя — с переменным успехом — от полемических атак, она все более интересовалась христианской мыслью, с которой должна была дискутировать. И в Испании, и в Италии было много переводчиков с латыни на иврит. Переводились работы не только по медицине и логике, но и по метафизике: Элия бен Иосеф Хабилло перевел работы Фомы Аквинского, три трактата Уильяма Оккама и, может быть, трактат Винсента де Бово. Азария бен Абба Мари (Бонафу Астрюк из Перпиньяна) перевел «Утешение философией» Боэция, а Авраам Шалом — книгу Марсилия из Ингена.

Со временем такие переводы становились все менее необходимыми, потому что евреи учились читать на латыни, более того, большинство философов, о которых мы будем говорить, превосходно разговаривали на этом языке.

Иехошуа Лорки писал Шломо ха-Леви, вскоре после обращения последнего, что видел в его доме «сокровища христианских книг... ибо ты владеешь их языком лучше, чем кто-либо из ученых мужей нашего времени». Латынь знали очень многие образованные евреи, и публичные дискуссии, такие, как диспут в Тортосе, велись на латыни. Распространение знания латыни среди евреев (в Испании связанное с желанием защитить себя) имело место во всех христианских странах Средиземноморья. В Италии, где атмосфера была несравненно более свободной, чем в Испании, и христиане, и иудеи участвовали в создании культуры Ренессанса, как мы увидим чуть позже, а языками Ренессанса были латынь, греческий и часто иврит.

Одной из главных тем испанской еврейской философии после 1391 г. стала тема заповедей, данных Богом, — заповедей, которые должны выполняться буквально посредством телесных действий, управляемых разумом и согласующихся с ним.

Давайте вспомним, что Маймонид не признавал проведенного Саадией различия между «рациональными» и «Богооткровенными» заповедями. По его мнению, каждая из заповедей имеет свой «смысл», который иногда известен, а иногда нет. Однако, хотя следует искать общий смысл каждой заповеди, не нужно строить спекуляции о ее практических деталях — таких, например, как количество предназначенных для жертвы в Храме животных. По своему назначению заповеди делятся на два большие класса:

(1) Те, что обусловлены необходимостью обеспечения блага для человеческого общества.

(2) Те, что обусловлены необходимостью обеспечения блага для души — блага, которое в большой мере зависит от телесного благополучия, достигаемого посредством физического исполнения заповедей. К этому следует добавить и приобретение истинных мнений, которое подготавливает душу к усвоению умопостигаемых понятий и ведет ее к высшему блаженству.

Эти объяснения Божественных заповедей — отчасти негативные и в любом случае крайне минималистские. Позднее они были дополнены более позитивными положениями, которые приводит в своих комментариях Авраам ибн Эзра.

Моше Нарбони и другие еврейские философы четырнадцатого века думали, что физическое выполнение Божественных заповедей заключает в себе непосредственную пользу: эти действия вносят свой вклад в функционирование небесного и земного миров, которое регулируется предустановленной гармонией, предполагающей существование Израиля. Эти идеи были подкреплены модой на астрологию и популярностью неоплатонизма. Философия Иехуды Галеви, в которой центральное место отводится Израилю (народу Израиля, Земле Израиля, Закону), в пятнадцатом веке вновь стала предметом размышлений и исследований.

Идею центральной роли Израиля, чьи действия и мысли участвуют в космической драме, провозглашала также каббала, и наличие этих совпадений побуждало евреев придавать еще большее значение реальному исполнению Божественных заповедей.

Смысл заповедей и связь между их материальным выполнением и бессмертием души — одна из главных тем века, и по ходу дальнейшего разговора мы будем часто встречаться с ней. Физический акт выполнения заповедей иногда интерпретировался как таинство, само по себе обладающее спасительной силой.

Эти тенденции проявляются еще очень слабо в теологическом трактате из пятнадцати глав, озаглавленном *Йаир натив* («Освещающий путь»), Иехуды бен Шмуэля ибн Аббаса (вероятно, брата Моше бен Шмуэля ибн Аббаса, который вместе с Иосефом Альбо принимал участие в диспуте в Тортосе). Ибн Аббас, будучи верным последователем Маймонида, делит все Божественные заповеди на две группы — тех заповедей, что предназначены для совершенствования тела, и тех, что предназначены для совершенствования души. Некоторые верующие перестают выполнять заповеди под тем предлогом, что последние должны научить нас добродетелям, а когда добродетель приобретена, отпадает якобы необходимость соблюдения заповедей. Такие люди,

утверждает Иехуда ибн Аббас, — невежды либо мнимые ученые; и он говорит, что еще ни разу не встречал действительно ученого человека, который был бы еретиком.

Здесь проблема все еще формулируется в терминах философии Маймонида. У Эфоди это уже не так.

## Ицхак бен Моше ха-Леви (Эфоди)

Ицхак бен Моше ха-Леви, которого называли также Маэстро Профиатом Дюраном (акроним — Эфоди), жил в конце четырнадцатого — начале пятнадцатого веков. Он родился в Каталонии, пострадал от гонений в 1391 г. и перешел в христианство. Решив отправиться в Палестину, чтобы там вновь свободно исповедовать иудаизм, он уже собрался ехать вместе со своим учеником и другом Давидом Бонетом Бонджорном, как вдруг Давид сообщил ему, что решил остаться верным христианству. Тогда Эфоди отказался от своих планов и с тех пор жил как христианин в Перпиньяне, под именем Гоноратуса де Бонафиде; он находился, как астролог, на службе у Хуана I Арагонского, но тем не менее не отказывался от своей литературной деятельности на иврите. В этот период он писал антихристианские полемические сочинения и вел высокоученую переписку со своими учениками Меиром Крескасом и Шеалтиэлем Грацианом, не переставая в то же время посвящать свои научные труды высокопоставленным христианам. В 1403 г., когда Эфоди писал свою грамматику, он снова был иудеем. После этой даты о нем ничего не известно.

Научное наследие Эфоди энциклопедично: оно охватывает медицину, грамматику, философию, арифметику, астрономию и астрологию, а также различные полемические работы. Последние свидетельствуют о его глубоком знании христианской культуры: в *Климат ха-гойим* («Позор народов»), работе, вероятно, посвященной Хасдаю Крескасу и написанной в 1397 г., Эфоди указывает на ошибки в переводах иудейских текстов в Новом Завете и в трудах отцов церкви; он также использовал аргументы, которые выдвигали друг против друга сами христиане.

*Ал техи ка-авотеха* («Не будь как твои праотцы») представляет собой сатирическое послание, написанное между 1391 и 1397 гг. и адресованное бывшему другу Эфоди Давиду Бонету Бонджорну. Под именем *Alteca Boteca* этот юмористический шедевр, атакующий христианство, распространялся самими христианами, которые не улавливали его сатирической направленности. Тем не менее после выхода в свет пояснительного комментария Иосефа бен Шем Това (примерно,

в 1450 г.) книга навлекла на себя величайшую ненависть инквизиции; она была занесена в Индекс запрещенных книг и оставалась в нем до девятнадцатого века.

Я приведу здесь отрывок из начала этой работы:

> Теперь, брат мой, мне стало известно о твоих добрых намерениях и о том, что все, делаемое тобою, [делается] ради Господа. Вера для тебя — препоясание вокруг чресел, и Разум со всеми его лживыми речами не способен соблазнить тебя и совлечь на окольные тропы. Потому я решил ясно показать тебе пути веры, которую ты выбрал для себя компасом света Мессии.
>
> *Не будь как твои праотцы*, которые верили в одного Бога, Чье единство они очистили от всякой множественности. Они, воистину, заблуждались, когда говорили: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш, Господь един» [Втор. 6:4], — и когда понимали сие единство в чистейшем смысле, без включения вида, рода или числа. *Не таков ты*! Ты должен верить, что один может стать тремя и что трое, объединившись, становятся одним. Уста никогда не произнесут этого, уши никогда не услышат.
>
> *Не будь как твои праотцы*, которые путем глубоких размышлений постигли, что вечный Владыка вне изменений и телесности, как выражено в словах: «Я не изменяюсь» [Мал. 3:6], и которые объяснили в этом духе даже те пассажи, которые, если толковать их неумело, смущают простые души. *Не таков ты*! Небеса запрещают, чтобы ты отрицал Его телесное воплощение; ты должен верить, что одна из Его трех ипостасей стала плотью, когда Он пожелал пролить [Свою] кровь ради искупления человечества. Благодари же Его за то, что Он принял смерть, дабы спасти тебя... Ибо, воистину, это был единственный способ, который могла изыскать Премудрость Всемогущего! Верь, что Он стал плотью в утробе девственницы — *алма*, как звучит это слово на иврите; оно встречается также в пассаже «способ обращения мужчины с молодой женщиной». Это чудо могло бы придать смелости малодушному Ахазу, который, правда, жил на пятьсот лет раньше...
>
> *Не будь как твои праотцы*, которые путем внимательных исследований пытались найти глубокий философский смысл в рассказе о сотворении мира и которые обнаружили много всего о первой человеческой чете, о четырех реках, о дереве познания, о змее и о кожаных одеждах, которые Господь сделал для них [первых людей]. *Не таков ты*! Понимай все это буквально! Добавь еще и наказание всех его потомков к злоключениям Адама, увеличь за счет этого бремя горькой судьбы, которую он должен нести на своих плечах. Он никогда не избавится от него [этого наказания] и будет всецело во власти Сатаны, пока не придет Спаситель и не очистит

его Своей смертью. Теперь сей грех искуплен (хотя об этом не упоминается в нашем Священном Писании), однако другие проклятия, адские муки, останутся навечно... Верь в тайну наследственного греха, о котором говорил глава апостолов — тот, чье имя идентично с именем твоего учителя. Твоя награда многажды возрастет — как и твоя вера.

*Не будь как твои праотцы*, которые постоянно занимались всякого рода науками — математикой, метафизикой и логикой — и пытались проникнуть в основы истины. *Не таков ты*! Не вздумай признавать первое фундаментальное правило логических рассуждений. Ибо это соблазнит тебя отринуть твою веру из-за высказывания: «Бог есть Отец; Сын тоже есть воистину Бог: поэтому Сын является Отцом». Брат, прилепись к сему верованию! Оно приведет тебя к вечной жизни, и Бог пребудет с тобой... Увы, твои праотцы ели хлеб бедствий, страдали от жажды и голода; ты же спас свою душу, ты ешь и насыщаешься, ты радуешься в Господе и славишь Святого Бога Израиля...

Однако прежде всего искренне верь во всемогущего Спасителя. Он есть корень... твоей веры... Но не верь в метафизический принцип, согласно которому утверждение и отрицание не могут существовать одновременно; и в то, что трансформация акциденции в субстанцию невозможна; и еще в то, что бытие любой вещи состоит в ее сущности, но бытие акциденции зависит от объекта, который ее несет. Ибо тело Мессии, который восседает на троне на небесах, не движется, тогда как Его же тело на алтаре может двигаться в любом направлении. Облатка, до слов священника, есть не что иное, как хлеб, но после этих слов сущность хлеба становится акцидентальным качеством или совсем исчезает, тогда как то, что прежде было акцидентальными качествами, обретает независимость и попадает в желудок священника, проглотившего облатку. Никто из верующих не отрицает этого... Вообще, брат, не признавай принципа «То, что само по себе невозможно, остается невозможным», но, напротив, благочестиво признавай все сии невозможности, ибо всемогущий Мессия властен над всеми вещами — близкими и далекими, возможными и невозможными.

(По пер. Ф. Коблера, см.: F. Kobler. *Letters of Jews through the Ages*, vol. I, p. 277–278)

Эфоди не излагал свои идеи в систематическом виде; они рассеяны в различных его работах. В «Комментарии к „Путеводителю растерянных“» он в основном ориентируется на буквальный смысл этого произведения и постоянно пытается опровергнуть те толкования, которые представляют Маймонида философом, пренебрегающим Торой, — но он также подчеркивает опасность некоторых позиций

Маймонида. В своих астрологических концепциях Эфоди очень близок к Аврааму ибн Эзре; он высказывался по поводу некоторых пассажей из комментариев последнего в ответ на вопросы своего ученика Меира Крескаса и развил те же идеи в утешительном письме, которое послал Эн Иосефу Аврааму в связи со смертью его отца Авраама Ицхака Галеви, скончавшегося в Жероне в октябре 1393 г.

Два другие письма, с комментариями на 2 Цар. 14 и 16–17, носят скорее исторический, нежели философский характер. С другой стороны, его комментарий к *Сефер ха-шемот* («Книге Имен») Авраама ибн Эзры трактует исключительно вопросы мистической арифметики, а его ответ на комментарий Ибн Эзры к Исх. 25, по сути, является чисто грамматическим.

Во введении к грамматике Профиата Дюрана, *Маасе Эфод* («Выделка Эфода», аллюзия на Исх. 28:15* и на имя Эфоди), мы находим краткое изложение его взглядов.

Тора совершенна; только она ведет к вечному, высшему блаженству; но она ведет также и к земному счастью. С этим согласны все еврейские мудрецы; однако они расходятся во мнениях относительно того, как именно следует соблюдать Тору. Здесь Эфоди перечисляет различные точки зрения на данную проблему, распространенные в его время.

Некоторые говорят, что важно только выполнение *мицвот*, заповедей; эти заповеди имеют достоинства, которые нам не известны, но которые очень действенны; кое-кто даже заходит так далеко, что отрицает влияние намерений, с которыми исполняются *мицвот*, на степень их эффективности: ведь медицинские процедуры излечивают больного независимо от того, верит ли он в их полезность.

Другие утверждают — и Эфоди согласен с ними, — что Тора состоит из двух частей. Первая часть есть знание, и она ведет к вечному блаженству; вторая есть действие, исполнение заповедей, и она приносит земное счастье. Однако две части Торы теснейшим образом связаны между собой. Приобретение знания, помимо вечного блаженства, которое оно обеспечивает, дает человеку и немного земного счастья; соблюдающий же заповеди получит, в дополнение к земному счастью, и возможность вкусить от той радости, что ожидает людей ученых в грядущем мире.

В действительности две части Торы нераздельны; только знание позволяет верующему должным образом выполнять заповеди — даже

---

* «Сделай нагрудник судный искусною выделкой; сделай его такою же выделкой, как эфод (*ке-маасе эфод*)». Эфод — облачение первосвященника из золота, цветной шерсти и виссона.

если выполнение заповедей не является конечной целью приобретения знания, а лишь необходимым сопутствующим процессом.

Талмудисты отвергают физические и метафизические науки, потому что науки эти имеют греческое происхождение; некоторые из талмудистов даже выступают против изучения Библии. Для них только Талмуд является голосом Торы. Эфоди признает, что Талмуд обостряет интеллект.

Что касается философов, то они хотят примирить две противоположности, аристотелианскую философию и Тору, полагая, что последняя ведет к обретению нравственных добродетелей, которое должно предшествовать овладению такими науками, как логика, физика и метафизика. Однако, говорит Эфоди, Тора есть не просто предварительный курс, ибо истинное знание исходит от евреев: наука и иудаизм тесно связаны между собой, и Маймонид никогда не ставил философию выше Торы.

Религиозные действия направлены на то, чтобы привлечь эманацию Самого Бога, святых созданий и чистых ангелов. Совершенное почитание Бога состоит в выполнении заповедей на Земле Израиля, ибо сии заповеди продиктованы ангелами, которые управляют страной Израиля (буквально: «богами этой страны»); тем не менее, человек должен выполнять заповеди в любом месте, где он находится, ибо это необходимо для его тела.

Хотя каббала не «доказана», следует признать, что Тора и Книги пророков гораздо лучше согласуются с ее доктринами, нежели с доктринами философов; и если то, что говорят каббалисты о своей способности изменять природу посредством чудес верно, то их притязания на обладание истиной еще более оправданы. Тем не менее поскольку каббалисты никак не могут договориться между собой, в этой сфере опасность ошибки больше, чем где-либо еще.

Эфоди приходит к такому выводу: необходимо вернуться к изучению Торы, единственному надежному пути к высшему блаженству. Ибо если правда то, что вся Тора состоит из Божественных имен, изучение библейских текстов, подобно молитве, должно способствовать повышению действенности имен Бога.

Все книги Библии обладают этим достоинством, в большей или меньшей степени, — при условии, что человек изучает их на иврите. Когда существовали Храм и богослужение в нем, Божественная эманация, Божественное присутствие и провидение пребывали среди народа Израиля; Храм был разрушен потому, что люди стали пренебрегать изучением Библии. В настоящее время Священная Книга, ее чтение и изучение играют роль Храма; именно Книга привлекает

Божественное провидение и обеспечивает продолжение существования Израиля.

Символизм космоса и Храма заключен в Библии; символом мира интеллекта, мира воинств Бога Израиля являются Святая Святых и ковчег Завета, но также и Пятикнижие; символом Небесного мира является жертвенник и светильник, но также и Книги пророков; символом мира тел являются двор Храма, открытый для каждого, и стол для хлебов предложения, но также поэтические книги и литература мудрости. Два Храма — Храм Иерусалима и Храм Торы — в конечном счете предназначены для того, чтобы привести человека к чисто умопостигаемому вечному блаженству. Поэтому Израиль с величайшим тщанием стремился точно сохранить каждое из слов Торы и произносить его правильно, чтобы его благие свойства не были утрачены или не ослабли, — так человек тщательно записывает ингредиенты лекарства, ничего в них не меняя; Тора же, в отличие от лекарства, не только посредством своих физических свойств сохраняет тело, но и посредством своей мудрости ведет человека к соединению с Божественным.

Конечно, признает Эфоди, мы не имеем для этого никаких философских доказательств, но ведь и естественные достоинства существующих вещей и их качества мы узнаем не благодаря доказательствам и рассуждениям; знанию этих качеств нас научило чувственное восприятие, а философы со всеми их исканиями не способны воспроизвести форму даже самой малой из планет. Кроме того, мы видим: именно потому, что евреи на протяжении 1200 лет изучали Библию, Бог сохранил их, несмотря на все опасности и гонения Диаспоры, в условиях, при которых любой другой народ погиб бы. Современная история подтверждает это. Иудеи Франции и Испании с небрежением относились к изучению Торы, посвящая ему только один час в неделю — час чтения соответствующего недельного отрывка из Писания. Это и стало причиной их изгнания и последующих преследований. Иудеи Арагона, напротив, спаслись, ибо они молились денно и нощно и постоянно рецитировали псалмы. Разве мы не видим, спрашивает Эфоди, что христиане и даже мусульмане начинают рецитировать псалмы? Тогда как иудеи, вместо того чтобы поступать так же, погрязают в тонкостях талмудического учения! Эфоди предлагает, чтобы одна треть учебного времени посвящалась Библии, треть — *Мишне* и треть *Гемаре**. Что же касается мирских наук, то следует изучать все, что не противоречит основам Торы.

---

* В основе этого распорядка лежит талмудический источник (см.: *Киддушин* 30а *Авода зара* 19б). Маймонид вносит это положение в свой кодекс в качестве одной из обязанностей, касающихся законов изучения Торы (см.: *Мишне Тора* I, 3, 1:11).

Идеи Эфоди отражают тенденцию к слиянию всех течений неоплатонической, астрологической и магической мысли, стремящихся к реабилитации Торы в ее позитивных аспектах. Тора воспринимается уже не как определенная стадия в процессе приобретения знания, но как цель телесного и духовного существования человека. Это главная тема еврейской философии пятнадцатого века.

Идея превосходства Торы вновь раскрывается в короткой работе *Авраама бен Иехуды Леона из Кандии*, написанной в 1378 г., в доме Крескаса в Барселоне. Эта работа, озаглавленная *Арбаа турим* («Четыре ряда»), сохранилась в единственной копии — благодаря Шабтаю бен Леви, который утверждает, что переписал ее с рукописи автора. В книге, где цитируются разные философы, а также *Сефер ха-бахир*, последовательно рассматриваются такие темы, как существование Бога, провидение и его уровни, важность Торы и предназначение *мицвот*. Тора и заповеди играют главную роль. Упомянув эту работу, мы теперь можем перейти к Хасдаю Крескасу, последнему из великих средневековых философов, уже открывающему новую эру.

## Хасдай Крескас

Крескас умер в 1412 г. в Сарагосе. В 1367 г., в Барселоне, он уже был широко известен как человек, активно занимающийся общественной деятельностью, а в 1383 г., в числе других представителей иудейской общины, участвовал в переговорах по поводу обновления привилегий евреев Арагона. С 1387 г. Крескас пользовался благосклонностью Хуана I Арагонского и исполнял функции раввина Сарагосы. Во время еврейских погромов 1391 г. его единственный сын был убит в Барселоне; сам Крескас спасся лишь благодаря тому, что в Сарагосе находился королевский двор. Остаток жизни он посвятил воссозданию разгромленных общин — как в материальном, так и в духовном смысле. Его философская активность органически вытекала из его озабоченности судьбой евреев и отражала острое осознание того, что евреи подвергаются смертельной опасности — каждый в отдельности и религиозная община в целом.

Чтобы дать отпор обширной литературе, имеющей целью обращение евреев в христианство, Крескас написал по крайней мере две полемические работы на каталонском языке. Одна из них, «Опровержение принципов христианства» (1397–1398), сохранилась в переводе на иврит (*Биттуль иккарей ха-ноцрим*), выполненном Иосефом бен Шем Товом в 1451 г.

Книга *Ор Адонай* («Свет Господень») была написана на иврите в 1410 г. Во введении Крескас объясняет, что эта работа — лишь первая часть более обширного проекта, в который войдет и раздел о *Галахе*, озаглавленный *Нер мицва* («Светильник Божественной заповеди»). Вторая часть никогда не была написана, но уже само изложение проекта бросает свет на намерения автора. Его цель состояла в том, чтобы представить замену труду Маймонида — замену как с философской, так и с галахической точки зрения. Крескас, конечно, воздает должное огромной эрудиции своего знаменитого предшественника, однако служение Богу для него важнее уважения к Учителю.

Согласно Крескасу, в самом основании мысли Маймонида лежит ложная посылка. Путь, который ведет к Богу, — это не познание умопостигаемых форм, а страх перед Господом и любовь к Нему. Бог, в своей благости, избрал Дом Иакова как прибежище для своей славы, а потому Израиль должен любить Его и страшиться Его, следовать за Ним и стремиться к единению с Ним — в этом и состоит конечная цель человеческого существования. Все отношения между мыслью и действием должны быть пересмотрены. Именно выполнение *мицвот* ведет человека к совершенству; это выполнение невозможно без знания *мицвот*; следовательно, важность знания обусловлена тем фактом, что оно ведет к выполнению Божественных заповедей.

Для того чтобы знание могло играть предназначенную для него роль, необходимо наличие трех условий: каждая заповедь должна быть точно определена; она должна быть доступной для понимания; она должна выполняться и храниться в памяти. Однако *Мишне Тора* не удовлетворяет этим условиям. Маймонид не ссылается на свои источники и не аргументирует свои решения, поэтому, когда в другой работе человек наталкивается на решение, противоречащее решению Маймонида, он приходит в смущение и не знает, что ему делать. Этот упрек Маймониду выдвигался уже Авраамом бен Давидом из Поскьеры, но Крескас добавляет к нему еще один, более философский довод: Маймонид не объяснил основание *мицвот* и их общие законы. Он предложил толкования некоторого числа заповедей (числа по необходимости ограниченного), вместо того чтобы попытаться обнаружить их принципы и смысл, знание которых позволило бы понимать и решать неограниченное число конкретных проблем; поэтому он не дал людям реального знания заповедей.

Работа, которую Крескас не написал, «Светильник Божественной заповеди», должна была удовлетворить критериям точности, ясности и определять в отношении каждого из рассматриваемых вопросов четыре Аристотелевых причины. Крескас хотел написать

эту работу потому, что, по его мнению, галахические работы Маймонида вышеперечисленным требованиям не удовлетворяют. Далее, согласно Крескасу, Маймонид недопустимым образом смешал верования и заповеди; считать веру в Бога первой из позитивных заповедей абсурдно, потому что знание о Божественном является лишь необходимой предпосылкой: какой значимостью обладала бы та или иная заповедь, если бы люди не верили в существование Того, Кто ее дал? Кроме того, верование не зависит от воли или выбора, поэтому его нельзя обосновать и нельзя навязать человеку.

По мнению Крескаса, причиной всех ошибок Маймонида и его последователей является аристотелианская наука. Переданное традицией знание, утраченное в ходе выпавших на долю Израиля бедствий, было заменено ложной наукой, аристотелизмом.

Вся первая книга *Ор Адонай* посвящена критике аристотелианской науки, что отчасти обусловлено новыми концепциями в области физики, которые Крескас называет «корнями», так как они необходимы для понимания Божественного Закона.

В первой части книги разъясняются и отбрасываются двадцать пять постулатов физики, которые Маймонид изложил в начале второй книги «Путеводителя растерянных». За этими двадцатью пятью главами в работе Крескаса следуют семь других, в которых рассматриваются и детально опровергаются доказательства существования Бога, предложенные Маймонидом. Во второй части Крескас возвращается к некоторым из этих тем (группируя их в другом порядке) и добавляет новые аргументы к доказательствам, приводившимся в первой части. Третья часть полностью посвящена доказательствам существования Бога и Его единства — темам, которые уже затрагивались в двух предыдущих частях.

Во второй книге, которая состоит из шести частей, Крескас объясняет основы Торы, описывая Бога, Его атрибуты и Его отношения с миром.

В третьей книге перечисляются и объясняются другие положения, в которые с необходимостью должен верить тот, кто принимает Тору.

В четвертой книге обсуждаются некоторые спорные идеи или спекуляции, которые можно как принять, так и отвергнуть.

### *А. Бесконечность, пространство и вакуум*

Одно из определений бесконечности, согласно Аристотелю, таково: это своего рода протяженность или величина, «то, прохождение чего не может быть завершено... потому, что, будучи по природе

проходимым, оно не имеет конца прохождения или предела»*. Протяженность может быть только материальной, материальная же протяженность не может быть бесконечной, и тело не может простираться до бесконечности, потому что тело это есть либо элемент подлунного мира, наделенный способностью прямолинейного движения, которое не может продолжаться до бесконечности, либо квинтэссенция, наделенная способностью кругового движения, — а ничто бесконечное не имеет способности кругового движения.

В самом деле, конечное, будучи величиной, (1) должно содержаться внутри определенных границ; (2) должно обладать тяжестью или легкостью; (3) должно иметь сферическую форму; (4) должно вращаться вокруг некоего центра; и (5) должно быть окружено внешними по отношению к нему чувственно воспринимаемыми телами. Эти пять характеристик, как возражает Крескас, присущи конечным телам, и бесконечное можно осознать только в этом контексте, сравнивая его с конечным. Бесконечное, если оно существует, не будет содержаться внутри границ; оно будет лишено как легкости, так и веса; оно не будет иметь ни формы, ни образа; если оно наделено способностью кругового движения, оно не будет двигаться вокруг центра и, хотя его движение обусловлено волей, не будет нуждаться во внешних объектах, которые вовлекали бы его в движение. Оно может быть простым или сложным. В действительности его не следует описывать посредством какого-либо из тех терминов, которые используются для описания конечных объектов.

Еще одним постулатом Аристотеля, который был общепринятым в средние века, является определение места:

(1) Это предел, который окружает тело.

(2) Предел этот равен той вещи, которую окружает, — не больше и не меньше ее.

(3) Предел этот является не частью самого тела, но чем-то отдельным от него.

Эти характеристики легко могут быть приложены к местам, которые занимают элементы внутри подлунной сферы: земля окружена водой, вода — воздухом, воздух — огнем, огонь — лунной сферой и так далее; сферы превосходно вписываются одна в другую, и каждая из них является местом для той, что заключена внутри нее. Внутреннюю

* Физика, кн. 3, гл. 4, 204а. См. также пятую главу.

поверхность самой внешней сферы — той, что расположена дальше всего от центра мира, — обычно считали местом этой сферы и «местом» мира. Однако слово «место» в данном случае не может иметь того же значения, как во всех других случаях, поскольку для этой самой внешней сферы нет окружающего предела.

Крескас утверждает, что тело и пространство должны быть разделены. То, что называется «вакуумом», когда не содержит тела, называется «местом», когда вмещает в себя тело.

Если пространство может быть пустым от тел, определение места мира как его внешнего предела уже нельзя считать правильным и можно представить себе бесконечное пространство. Пространство уже не является отношением между телами; оно пред-существует телам и представляет собой чистую протяженность, имеющую три измерения. Возможность существования бесконечного числа миров не отвергается. Относительно нашего мира Крескас не утверждает, что он бесконечен, но говорит, что этот конечный материальный мир находится в бесконечном вакууме, как следует из некоторых талмудических пассажей:

> Соответственно, поскольку Благословенный есть форма всей Вселенной — ибо Он сотворил ее, обособил и определил ей границы, — Его метафорически именуют «Местом», говоря: «Да будет благословенно Место»*; «Мы хотим, чтобы ты поклялся не согласно тому, что ты имеешь в виду, а согласно тому, что мы имеем в виду и что ведомо Месту»**; «Он — Место мира»***. Эта последняя метафора удивительно удачна, ибо как протяженности пустоты проникают сквозь протяженности тел и их полноту, так же и Его слава (хвала Ему!) присутствует во всех частях мира и в его полноте, как сказано: «[Свят, свят, свят Господь Воинств], вся земля исполнена славы Его», — что можно объяснить так: хотя Бог свят и отделен тройной святостью (имеется в виду Его отделенность от трех миров), все же вся земля исполнена славы Его (здесь содержится аллюзия на элемент оплодотворения, который является одним из элементов Божьей славы).
>
> (*Ор Адонай*, кн. I, постулат I)****

---

* См., напр., *Брахот* 40б, *Шаббат* 13б, *Авода зара* 40б и др.

** См., напр., *Недарим* 24б, *Швуот* 29а и др.

*** См.: *Берешит рабба* 68:9; ср. прим. М. Шнейдера к его переводу «Путеводителя растерянных», с. 89, прим. 2.

**** Первая книга этого произведения Крескаса опубликована с параллельным англ. пер. и подробным комментарием Г. Вольфсоном: Wolfson, H. *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge (Mass.), 1929. Данный фрагмент см. на с. 200–201.

### *B. Движение*

Движение свойственно всем элементам, в том числе и материи сфер. То, что отличает земные элементы от квинтэссенции, — это их внутренняя структура и их тенденция двигаться в определенном направлении. Как и Герсонид, Крескас считает движение сфер «естественным», а не «произвольным». Движение же элементов, по его мнению, не обусловлено их тенденцией к возвращению на естественное для них место, ибо естественного для каждого элемента места просто не существует. Все элементы обладают свойством двигаться вниз, которое более или менее зависит от их веса. Что касается элементов, поднимающихся вверх (как, например, огонь), то их движение обусловлено давлением, которое оказывают на них другие, более тяжелые тела, находящиеся ниже их.

### *C. Время*

По Аристотелю время «есть число движения в отношении к предыдущему и последующему»*. Годы и месяцы являются мерой движения сфер: без движения сфер нет времени. Время рассматривали также как меру покоя, понимаемого как отсутствие движения. Соответственно, считалось, что вечные существа — Бог и Интеллекты — не могут иметь атрибута времени, ибо его наличие предполагало бы их телесность и подвижность. Для Крескаса «время есть длительность движения или покоя между двумя мгновениями». Как до него Абу-л-Баракат, который считал время мерой бытия, Крескас упраздняет связь между временем и движением. Бог и Интеллекты могут вновь получить атрибут времени, ибо «кажется, что время существует только в душе»: «Интеллекты, хотя и неподвижны, все же могут иметь существование во времени, поскольку можно доказать, что время существовало до их сотворения, — на том основании, что время не требует актуального существования движения, а только предположения о [наличии] меры движения или покоя» (*Ор Адонай*, кн. I, постулат XV)**.

Сказанное не означает, что Бог имеет начало и конец: Он бесконечен во времени, если смотреть на вещи с точки зрения начала и конца, однако для Него существуют прошлое и будущее. В глазах Крескаса Бог уже не есть неподвижный Двигатель, остающийся за пределами всего, что происходит в мире.

---

* Физика, кн. 3, гл. 11, 220а 25.

** См.: H. Wolfson. *Op.cit.*, p. 290–291.

### *D. Бесконечность причинно-следственного ряда*

Крескас допускает и такую возможность:

> Рассмотрение третьего постулата, который гласит: «Существование бесконечного числа причин и следствий невозможно»*.
>
> Я утверждаю, что аргумент [в защиту этого тезиса], сформулированный ал-Табризи, который мы обсуждали в третьей главе первой части и намеки на который содержатся в восьмой книге «Физики» и в «Метафизике», не вполне убедителен, если принять во внимание особую точку зрения, выраженную Учителем. Ибо Учитель, как было показано, не исключает возможности [существования] бесконечного числа — если речь не идет о вещах, имеющих порядок или градацию либо в своем расположении, либо в плане своего естества. А если это так, то возможно, чтобы один Интеллект был причиной бесконечного числа других Интеллектов. Исходя из общих принципов, следует признать, что эманация бесконечного числа следствий от одной-единственной причины не невозможна — если возможно, чтобы одна-единственная причина была источником эманации более чем одного следствия. Итак, поскольку очевидно, что может быть бесконечное число следствий — несмотря на то, что все они зависят от общей причины, — мы должны сделать вывод: признание [наличия] общей причины для более чем одного следствия не исключает возможности того, что число этих следствий будет бесконечным. А если это так, то, предположив теперь [наличие] цепи причин и следствий, в которой первое [звено] является причиной второго, второе — третьего и т. д., я не могу понять: почему простое предположение о наличии общей причины для всей цепи в целом должно исключать возможность того, что число причин и следствий внутри этой цепи является бесконечным?
>
> (*Там же*, кн. I, постулат III)**

Если бесконечная последовательность чисел действительно существует, мы не можем принять доказательство существования Бога путем отсылки на необходимость наличия Перводвигателя, ибо это доказательство базируется на утверждении, что последовательность причин не может быть бесконечной и по необходимости заканчивается на Первопричине.

Бесконечность пространства, бесконечность времени, бесконечность цепи причинно-следственных связей, обусловленные

* Ср.: «...причины существующего не беспредельны — ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду». Аристотель. *Метафизика*, книга 2 (α), глава 2, 994а.

** См.: H. Wolfson. *Op.cit.*, p. 224–225.

бесконечностью Самого Бога, — таково центральное интуитивное прозрение Крескаса. Сущность бесконечного Бога не может быть постигнута человеческим разумом; это очевидно как с философской точки зрения, так и с точки зрения откровения. Отвергая физику Аристотеля, Крескас тем самым отвергает и основанную на ней науку о Божественном. Нет никаких «доказательств» существования Бога. Крескас удивляется тому, что Маймонид интерпретировал просьбу Моисея к Богу, «покажи мне славу Твою» (Исх. 33:18), как желание познать Божественную сущность, ибо такая интерпретация приписывает «Князю пророков» поразительное невежество. Даже самый бездарный ученик, изучающий философию, прекрасно знает, что Божественная сущность, которая бесконечна, совершенно не познаваема. Мы знаем о существовании Бога только потому, что Он есть причина воспринимаемого нами мира.

Крескас повторяет несколько раз, что Бог есть причина всего творения, ибо именно Он дает ему существование. Чтобы утверждать это, вовсе не нужно принимать тезис об ограниченности цепи причин. Бог, в абсолютном смысле, является причиной мира, ибо без Него мира нет, то обстоятельство, бесконечна или конечна цепь причин и следствий, никак не влияет на очевидный факт: мир имеет причину. Все вещи следствия, существование которых возможно с точки зрения их сущности; они должны иметь причину, заставляющую их перейти от небытия к бытию, и эта причина — Бог.

Если Бог не познаваем в своей сущности, это не означает, что мы ничего о Нем не знаем. Как и Герсонид, Крескас говорит о существовании позитивных атрибутов Бога, о которых мы кое-что знаем. Между Богом и Его творениями не может быть никакого сравнения, однако мы в состоянии узнать нечто о Боге так же, как получаем представление о бесконечном на основе конечного. В этом месте своих рассуждений Крескас обсуждает значение слова «существование» применительно к Богу и к Его творению. Эту проблему уже подробно рассматривал Герсонид и решал ее (в противоположность Маймониду, для которого «существование» применительно к человеку и «существование» применительно к Богу были абсолютно не связанными) путем допущения, что атрибут «существование» применительно к Богу имеет смысл *per prius**, а применительно к человеку *per posterius***. Таким образом, между использованием термина применительно к Богу и применительно к Его творениям существует,

* Здесь: «первичное (существование)» (*лат.*).

** Здесь: «вторичное (существование)» (*лат.*).

собственно говоря, не связь, а аналогия — как в случае с субстанцией и акциденциями.

Крескас идет дальше Герсонида в утверждении, что слово «существование» нельзя использовать в одном и том же смысле в отношении Бога и в отношении других существ, и вносит в обсуждение этой проблемы новый аргумент о сущностной разнице между бесконечным и конечным.

Атрибуты, приписываемые Богу, бесконечны, а приписываемые человеку — конечны. И тем не менее, подобно тому, как мы можем получить представление о бесконечном через конечное, мы верим, что знаем о существовании Бога — благодаря постижению существования вещей в этом нижнем мире.

Крескас не признает возражения против наличия у Бога позитивных атрибутов (состоящего в том, что они предполагают множественность Божественной сущности), ибо выдвигать такое возражение — все равно что считать Бога зависимым от чего-то отличного от Него Самого. Атрибуты «едины» в бесконечности Божественной благости; и Бог не зависит ни от какого другого существа, которое соединило бы Его атрибуты, как соединены в человеке сущность и существование; Он Сам является причиной Своего единства. Два аспекта Единого Бога, единство существования и единство действия, выражены в стихе «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един» [Втор. 6:4]. Является ли Бог, в Своей бесконечности, причиной только нашего мира или причиной бесконечного числа миров, это ни в коей мере не влияет на Его единство, которое отличается от тех видов единства, что известны нам по сотворенным существам.

Среди атрибутов Бога, упоминаемых в Библии, есть один, который Крескас исследует с особенным тщанием: радость. Что такое радость? Согласно Аристотелю и его ученикам, радость есть умопостижение, и чем более возвышенной является умопостигаемая вещь, тем больше радость. Бог радуется, размышляя о Своей собственной сущности — единственном объекте, достойном Его размышлений.

Крескас считает это определение радости ложным по двум причинам. Во-первых, радость — это чувство, которое человек испытывает, когда он хотел чего-то и наконец получил; то есть речь идет о «чувствах», а не об «умопостижении». Бог, по мнению аристотелианцев, является чистым интеллектом, а следовательно, как очевидно, Он не может «быть подверженным» радости или огорчению. Во-вторых, радость умопостижения (интеллектуальная радость) охватывает человека тогда, когда он переходит от невежества к знанию; обладание знанием представляет собой гораздо меньшую радость, нежели приобретение этого знания.

Значит, радость Бога не может заключаться в размышлениях над Его сущностью. Это радость дарения, радость от щедро расточаемого блага. Согласно Крескасу, совершенно неопровержимо доказано, что Бог есть истинная активная сила, приводящая в движение все сотворенные существа, что Он заставляет их действовать посредством Своей воли и Своего намерения, что Он поддерживает их существование посредством эманации Своего Блага. Бог любит распространять Благо и Совершенство; радость, которую Он ощущает, — радость от этого постоянного дарения бытия, распространяющегося по всему сотворенному миру самым совершенным из возможных способов. Итак, радость, которую Бог испытывает бесконечным и сущностным образом, — это радость дарения; но это также радость любви и желания. Бог любил патриархов и желал их ответной любви, так же Бог любит Израиль и желает его ответной любви. Именно темой любви Бога (любви, которая полностью отделена от материи, как подчеркивается в последней главе) Крескас заканчивает первую книгу свого труда.

Во второй книге рассматриваются фундаментальные доктрины Торы, и прежде всего, принцип, согласно которому Бог есть знание. Божественное знание определяется тремя характеристиками:

(1) Бог знает бесконечность.

(2) Бог знает то, чего еще нет.

(3) Бог знает возможные вещи, и это знание не мешает им оставаться возможными.

В этом вопросе главный противник Крескаса — Герсонид, чья позиция становится для нашего автора объектом яростной критики. Согласно Герсониду, Бог, с одной стороны, знает все вещи, потому что является их причиной, но не знает свободного человеческого решения (точнее, знает его лишь как возможное) и, следовательно, не знает его результата; с другой стороны, Он знает конкретные вещи только с точки зрения их места в общем порядке, как части целого, и не знает их в аспекте их материального существования в нашем мире. По мнению Крескаса, эта доктрина абсурдна и нечестива: абсурдна потому, что атрибутирует Богу незнание существ, которых Он Сам привел к бытию; нечестива, потому что противоречит библейскому тексту, представляющему собой рассказ о непосредственных отношениях между Богом и патриархами, Богом и Израилем.

Если принять идеи Герсонида, то от буквального текста Библии ничего не останется: нам придется согласиться с тем, что Бог не знал патриархов, не говорил с ними, не давал им никаких обетований

Далее, поскольку свободное человеческое решение играет важную роль в библейском повествовании, то получается, что Бог вообще не имеет никакого знания об истории израильского народа и фактически о том, что происходит на земле.

В действительности, подводит итог своим размышлениям Крескас, Божественное и человеческое знание нельзя сравнивать — как нельзя дать определение бесконечному на основе конечного. Из-за того, что наш разум останавливается у некоего предела, мы не должны приписывать незнание Богу; следует полагать, что Бог знает возможное в качестве возможного, но одновременно знает то, что с необходимостью произойдет, — и это Его знание не меняет природы возможного. Именно потому, что Бог знает индивидов этого нижнего мира, Он может помогать им посредством Своего провидения. Божественное провидение (вторая фундаментальная доктрина) действует через посредника или без такового; только Моисей находился на таком уровене, что Божественное провидение воздействовало на него без посредника. Посредниками между Богом и людьми могут быть ангелы, то есть Отделенные Интеллекты, или пророки, или мудрецы, или небесные тела. Пророки становятся объектами провидения при посредничестве ангелов и, в свою очередь, служат посредниками в процессе воздействия провидения на мудрецов; мудрецы служат посредниками при воздействии провидения на народ Израиля. Что же касается других народов, то ими управляют только астральные тела.

Само провидение бывает трех видов.

(1) Естественное провидение, одинаковое для всех людей.

(2) Провидение, предназначенное для Израиля, одинаковое для всех представителей израильского народа.

(3) Индивидуальное провидение, пропорциональное заслугам каждого человека в Израиле.

Провидение последнего типа может совершенным образом соответствовать заслугам человека: тогда оно представляет собой духовную награду или наказание, устанавливаемые вечной волей Бога; или оно может соответствовать заслугам человека несовершенным образом: тогда оно представляет собой материальную награду или наказание. Вряд ли существует какое-нибудь убедительное решение проблемы страданий праведника, говорит Крескас, — если только феномен этот не есть испытание, обусловленное любовью Бога к человеку, ибо такие страдания сообщают душе особое качество, особую добродетель, которая приближает ее к Богу.

Особое провидение израильского народа — это прежде всего Тора. Однако Крескас настаивает на трех моментах, которые, как он говорит, бросают дополнительный свет на действие провидения; и здесь, как и во многих других случаях, мы видим влияние Иехуды Галеви.

(1) Некоторые места — а именно Иерусалим — особо благоприятствуют получению Божественного провидения.

(2) Некоторые временные периоды также особенно способствуют получению провидения.

(3) Обрезание искупает первородный грех.

Последний пассаж заслуживает более детального анализа, поскольку мы узнаем здесь некоторые христианские идеи, которые, уже будучи адаптированными к иудаизму, использовались для борьбы с притязаниями христиан на то, что истинным знаком завета с Господом является крещение, а не обрезание. Крескас, опираясь на талмудическую идею (которую можно обнаружить также и в каббале), излагает следующую концепцию. Человечество с самого начала осквернено первородным грехом. Авраам, прародитель израильского народа, был во всех смыслах противоположностью Адама; и он дал начало новой расе, которой суждено существовать вечно. Это вечное бытие не подразумевает материальной вечности расы Авраама, а означает истинную вечность в грядущем мире. Очищение от первородного греха и доступ к духовной жизни обеспечиваются обрезанием. Обрезание это таинство, которое ведет к спасению; оно смывает первородный грех (подобно тому, что приписывается обряду крещения); оно открывает перед евреем путь к союзу с Богом. Тем не менее обрезание само по себе — только инициационный обряд, подводящий еврея к порогу заповедей, которые он должен исполнять, чтобы приблизиться к Богу. Завет, знаком которого является обрезание, был подтвержден жертвоприношением Исаака; в лице Исаака, жертвенного агнца, весь народ Израиля укрепил свой завет с Богом; именно благодаря этому жертвоприношению Израиль уже не подвластен предначертаниям звезд и законам природы — на него распространяется истинно Божественное провидение. Жертвы, приносившиеся в Храме, напоминали об этом вечном жертвоприношении Исаака, которое вечно возобновляется в процессе исполнения заповедей, и в том числе первой и самой важной из них — обязанности совершать обрезание.

Третья фундаментальная доктрина гласит, что Бог всемогущ. Всемогущество Бога не означает, что Он способен упразднить

первичные умопостигаемые принципы, ибо то, что интеллект оценивает как невозможное, — например, что какая-то вещь является истинной и ложной в одно и то же время и с одной и той же точки зрения, — не может быть объектом Божественного могущества. Однако Божественное могущество бесконечно в смысле его силы и в смысле временнóй протяженности. Великая ошибка Аристотеля заключалась в том, что он утверждал: поскольку мир конечен, причина, которая движет им, хотя и бесконечна во времени, ограничена в силе; то есть он связывал узами необходимости причину (Бога) и ее следствие (мир) и относил к причине утверждение, которое приложимо только к следствию. Божественное могущество бесконечно; если оно стало причиной конечного мира, то произошло это лишь по воле и выбору Самого Бога; оно бесконечно не только потенциально, но и актуально; Божественное Всемогущество — а актуальность Его бесконечной силы доказывается разумом — раскрывается в библейских описаниях чудес, в ходе которых субстанции созидаются или разрушаются, как было с посохом Моисея, превратившимся в змея.

Бог дал людям Тору. Однако невозможно представить себе существование Божественного Закона, который есть повеление, исходящее от Того, Кто повелевает (от Бога), к тем, кто воспринимает повеление (ко всему народу), без какого-то связующего звена между этими двумя сторонами; таким связующим звеном является пророчество.

Крескас определяет пророчество как «эманацию, которая воздействует на человеческий интеллект; эта духовная эманация приносит некое учение и имеет свой источник в Боге. Через посредника или без такового она научает человека вещи или вещам (из любой области), которых он не знает, минуя предпосылки, из которых они [эта вещь или вещи] с необходимостью следуют» (*Ор Адонай,* II, 4. Вена, 1859, fol. 41a).

Для Крескаса пророческое откровение — это прежде всего то, что направляет людей на правильный путь и сообщает им Божественную волю; оно может научить умопостигаемым и чувственно воспринимаемым понятиям, даже если предпосылки этих понятий (необходимые для их усвоения ученому, который рассуждает методом дедукции) не присутствуют в сознании пророка.

Крескас подчеркивает разницу между пророческим восприятием и сновидением:

> Определив пророчество как эманацию, исходящую от Бога, мы тем самым отделили его от сновидения и прорицания. Доказательство этого различия состоит в том, что пророк ничего не рассказывает о своем про-

рочестве, если только нам не заповедано слушаться его и следовать за ним; [более того,] сам пророк, преступающий свои собственные слова, подлежит казни, как сообщает нам традиция.

(*Ор Адонай,* II, 4. Вена, 1859, fol. 44a)

Тем не менее среди вещей, которые пророк видит в пророческом сне, нет ничего такого, что он не мог бы естественным образом увидеть в обычном, непророческом сне; это самоочевидно. Поэтому, если бы не было знака, доказывающего пророку, что его сон имеет божественное происхождение, только сам пророк мог бы решить, каково происхождение данного сна, — а это невозможно.

Следовательно, мы должны признать, что таким знаком является интенсивность восприятия в момент получения видéния. Подобно тому как чувственное восприятие выше восприятия силою воображения — ведь благодаря чувственному восприятию субъект знает, находясь в бодрствующем состоянии, что его восприятие имеет место не только в воображении, что он видит не сон, — точно так же восприятие пророческого видения, хотя и является сном, выше восприятия непророческого видения.

(*Там же*, fol. 44b)

Вторая тема, которую развивает здесь Крескас, — сравнение между Моисеем и Валаамом и определение их пророческого уровня согласно традиции. Наш автор резко критикует ученых, которые отходят от традиционного толкования этого вопроса. Однако его собственная концепция тоже отклоняется от талмудического толкования: он считает, что совершенство Моисея не переходит пределы естественных законов, ибо хотя потенциально совершенство не имеет пределов, в актуальности оно ограничено.

Тем не менее, когда Крескас, в третьей книге, возвращается к вопросу о разнице между Моисеем и другими пророками, он называет те же факторы, обуславливающие превосходство Моисея, что и Маймонид: способность получать пророческое откровение без посредника, в бодрствующем состоянии, не испытывая страха, общаясь лицом к лицу с Богом и в любое время.

Свобода человеческой воли — также одна из фундаментальных доктрин Божественного Закона. Крескас повторяет аргументы, которые я уже излагала. Он утверждает, что все вещи являются возможными с точки зрения их сущности; однако всё (включая то, что зависит от свободной воли), является абсолютно необходимым постольку,

поскольку оно причинно обусловлено, — так же, как с необходимостью осуществляется химическая реакция, когда все условия для нее присутствуют.

Однако, по мнению Крескаса, о неизбежной причинной обусловленности всего происходящего не следует говорить народу, ибо знание о ней может использоваться как оправдание порочными людьми (которые, совершая зло, будут забывать о втором аспекте этого феномена — о том, что вслед за преступлением неизбежно следует наказание).

Итак, мы видим, что Крескас очень близок к Авнеру из Бургоса. Хотя он постоянно употребляет слова «воля» и «свободная воля», он лишает их смысла, поскольку если все человеческие действия необходимы в силу наличия их причин, то получается, что человек «проявляет волю» к какому-то действию, когда причина интериоризирована и он ее не осознает, и, наоборот, «не проявляет воли», только когда воспринимает внешнюю причину как принуждающую его, вопреки его внутреннему настрою, к совершению определенного действия. Крескас заходит очень далеко по пути отрицания человеческой свободы — чтобы сохранить концепцию Божественного знания; подобно Авнеру, он на стороне теологов против философов.

Но он вполне отдает себе отчет в трудностях своей позиции. И пытается хотя бы отчасти преодолеть их, во-первых, утверждая, что истину не следует сообщать всем, потому что она может привести к разрушительному фатализму, и, во-вторых, в своем анализе понятий радости и воли; относительно радости, которую испытывает Бог, Крескас говорит, что эта радость не может быть актом размышления, статическим удовольствием; радость для Бога — это дарение Блага. Для человека же радость, удовольствие, а значит, и награда тоже состоит в том, чтобы совершать благо, то есть выполнять заповеди Бога; радость неразрывно связана с выполнением заповедей, как следствие связано с причиной, — но лишь в том случае, если душа согласна их выполнять, желает этого, идет на это без внешнего принуждения, воспринимаемого как ограничение свободы.

Верования, особенно истинные верования, принимаются душой как обязательства, а не как воля, потому что они приходят извне, и сам факт их реальности принуждает душу принять их. Следовательно, верования не заслуживают ни награды, ни наказания; невозможно также согласиться с тем, что награда и наказание могут быть связаны со знанием умопостигаемых форм. Какой, например, смысл награждать человека, если он признает — ибо сама реальность принуждает его это признать, — что сумма углов треугольника равна 180°? Крескас не делает из этого вывод, что знание не имеет никакого

значения для бессмертия души; но он отрицает идею, согласно которой умопостигаемые формы, превращаясь в субстанцию души, собственно, и становятся тем, что называют «бессмертием души». По его мнению, то, что приносит человеку награду и радость, — это усилие, направленное на получение знания, желание что-то узнать, воля к постижению.

Назначение Торы — привести человека к обретению нравственного совершенства, совершенству верований, материальному благополучию и блаженству души. Блаженство души — самая важная из этих целей, конечная цель Божественного Закона.

Вечное блаженство души — это любовь к Богу и страх перед Ним; любовь к Богу и страх перед Ним являются конечной целью не только Торы, но и истинной философии.

В этой связи следует принять три принципа:

(1) Человеческая душа (а она есть форма человека) представляет собой духовную субстанцию, которая предрасположена к умопостижению, но не является, сама по себе, умопостигающей субстанцией *in actu*.

(2) Человек совершенный, в силу своего совершенства, любит Благо и Совершенство и желает их. Любовь и удовольствие, порождаемые объектом устремлений воли человека, пропорциональны совершенству этого объекта.

(3) Любовь и удовольствие, которые испытывает воля, отличны от умопостижения.

Крескас определяет волю как соответствие и связь между способностью испытывать влечение и воображением, то есть как согласие последнего на то, чего хочет первая; удовольствие, вызываемое объектом влечения, пропорционально степени этого соответствия и прочности этой связи.

С другой стороны, умопостижение — это формирование представления о чем-то и проверка этого представления; то и другое продуцируется рациональной способностью. Поскольку рациональная способность отлична от способности испытывать влечение и от способности воображения, можно считать доказанным, что любовь и удовольствие, внушаемые объектом влечения, отличны от умопостижения.

От любви проистекает соединение с Богом, «прилипление» (*двекут*) к Нему, ибо даже в случае с естественными вещами любовь и гармония, которые доминируют в их структуре, приводят их к совершенству и единству, так что даже древний философ (Эмпедокл) видел

в любви и согласии принцип возникновения, а в ненависти и разладе — принцип уничтожения. Тем больше причин считать гармонию и любовь факторами соединения и единства в духовной сфере.

Чем больше любовь между Богом и человеком, тем теснее, сильнее и больше их единение. Цель Торы такая же, как у всего творения: Любовь.

В Книге третьей идет речь об истинных верованиях: доктринах сотворения мира во времени, посмертного существования души, Божественного воздаяния (награды и наказания), воскресения мертвых, вечности Торы, различия между пророчеством Моисея и пророчествами других пророков, чудесных свойств нагрудника первосвященника Иерусалимского Храма*, явления Мессии. Крескас не отрицает того, что эти восемь «корней», сколь бы важны они ни были, не являются абсолютно необходимыми, поскольку отсутствие любого из них не повлечет за собой исчезновение Божественного Закона. Разумеется, мир был сотворен во времени, однако на самом деле не так уж важно, создал ли Бог мир во времени или создает его вечно, если мы знаем, что он пожелал сотворить мир.

Действительно, важно знать способ существования единого Бога, Его атрибуты, Его отношения с миром и человеком, ибо все это — основы Торы, а Тора есть единственный путь, который ведет человека к вечному спасению, приближая его к Богу.

Проанализировав, в конце Книги третьей, верования, которые зависят от конкретных заповедей Закона Моисея, — представления о необходимости молитвы, благословения народа священниками, покаяния, Йом-Киппура и других праздников, — Крескас посвящает Книгу четвертую рассмотрению различных традиционных и философских взглядов, которые возможны или правдоподобны с точки зрения разума.

(1) В некоторых раввинистических текстах утверждается, что существующий ныне мир обречен на гибель. Аристотелианцы же полагают, что, поскольку мир не имел начала, он не может иметь конца. Движение небес совершенно, ему ничто не противодействует, и потому нет причин для его уничтожения; кроме того, совершенное и вечное движение сфер имеет своей причиной вечный интеллект, который не подвержен изменениям. Рассмотрев аргументы за и против, Крескас приходит к выводу, что мир, возможно, будет существовать вечно; тем

* Речь идет о том, что первосвященник получал Божественное Наставление с помощью *урим* и *туммим*. См. примечание к с. 240.

не менее, не исключено, что верна другая гипотеза — гипотеза о конце мира.

(2) Нет единой точки зрения и по вопросу о том, существует ли один-единственный мир или несколько миров. Крескас, вновь не соглашаясь с Аристотелем, склоняется к мысли о множественности миров: ибо почему бесконечная благость Бога должна быть ограничена одним миром?

(3) Являются ли небесные сферы существами, наделенными разумом? Крескас, похоже, не принимает точку зрения, согласно которой звезды суть мыслящие существа; он скорее склонен считать их движение естественным (а не результатом проявления воли), однако традиция настаивает на том, что они являются мыслящими существами.

(4) Оказывают ли звезды влияние на человеческих существ? Крескас отвечает на этот вопрос положительно и опровергает различные возражения.

(5) Могут ли амулеты и заклинания влиять на человеческие действия? Да, отвечает Крескас, ведь они связаны со звездами и их предначертаниями.

(6) Существование демонов наш автор доказывает, ссылаясь на библейские и традиционные тексты, на повседневный опыт и на всеобщую уверенность в наличии подобных существ. Отметим, что, как это было и с предыдущим вопросом, Крескас начинает свои рассуждения с чувственно воспринимаемой реальности и уже потом пытается найти для нее философское объяснение.

Далее Крескас опровергает теорию переселения душ; утверждает, что ребенок, который был обрезан и может произнести «Амен», уже имеет право на грядущий мир; выражает уверенность в существовании ада и обсуждает вопрос о местонахождении ада и рая; отказывается идентифицировать *Маасе Берешит* с физикой, а *Маасе Меркава* с метафизикой. Он отрицает единство разумеющего, разума и разумеемого; замечает, что диспут философов о том, Бог или первая эманация является Перводвигателем, не имеет ни малейшего интереса, и заканчивает свою книгу утверждением, что ангелы и даже люди способны получить некоторое представление о сущностных атрибутах Бога.

Крескас не был первым иудейским философом, который попытался ниспровергнуть аристотелианскую философию; Абу-л-Баракат, на Востоке, сделал это раньше, чем он; однако, как мне кажется,

сходство их взглядов объясняется внутренней логикой процесса развития мысли, а никак не прямым влиянием. Другие антиаристотелианские философы — например, Иехуда ха-Кохен и Шмария бен Элияху Икрити — подвергали сомнению определенные аспекты аристотелианских тезисов, но не эту систему в целом (как поступил Абу-л-Баракат). Крескас был не единственным философом своего времени, пересмотревшим всю систему физики, на которой базировалась аристотелианская наука. Ш. Пинес, в своей статье о схоластицизме, проанализировал моменты сходства между теориями Крескаса и теориями «парижских физиков», а также другими теориями представителей школы Дунса Скота.

Крескас, конечно, кое-что заимствовал у схоластиков, но это были идеи и концептуальные инструменты, нужные ему для разработки его собственных теорий, которые соответствовали иудейской традиции, как он ее понимал. В работах Крескаса явственно прослеживается и другое влияние — влияние каббалы. Его идея бесконечного с очевидностью напоминает *Эйн-соф* каббалистов, но можно отметить и другие, менее значимые точки соприкосновения. Однако нужно заметить, что Крескас не принимал систему каббалы в целом, а заимствовал из нее отдельные идеи, соответствовавшие его собственным концепциям.

Философия Крескаса не имела большого успеха. Его отрицание всех общепринятых понятий, и особенно философии Маймонида, вызывало удивление и негодование. Многие ученые, которые ранее искренне восхищались Крескасом, присоединились к защитникам «Второго Моисея» (о чьих философских крайностях на время забыли); таким образом, сторонников Маймонида оказалось значительно больше, чем последователей Крескаса. В тогдашних дискуссиях широко использовалась небольшая книга, озаглавленная *Мешарет Моше* («Слуга Моисея»), которая была написана, по-видимому, до 1273 г., хотя атрибутировалась Калонимосу бен Калонимосу: в шести главах ее автор как бы заранее отвечает на критические выпады Крескаса в адрес Маймонида. Я приведу один пример: мы понимаем удивление Крескаса по поводу того, что Маймонид, интерпретируя стих Исх. 33:18, приписал Моисею желание узнать Божественную сущность — абсурдное желание, которое не высказал бы даже юнец, только приступающий к изучению философии. Так вот, наш автор приводит две причины для такой экзегезы. Одна причина экзотерическая: Маймонид использует педагогический метод, который состоит в том, что ученику предлагаются провокационные вопросы, побуждающие его проявить свое критическое чутье. Другая причина

эзотерическая: Моисей, который уже достиг уровня Активного Интеллекта и соединился с ним, практически поставил вопрос о возможности познания Божественной сущности Отделенными Интеллектами, и Бог ответил ему, что ни человек, ни Интеллект не может Его познать.

Одним из последствий религиозной и политической ситуации, сложившейся в начале пятнадцатого века, была ощущавшаяся еврейскими мыслителями потребность как можно яснее определить свое отношение к собственной традиции. Вопрос о принципах иудаизма приобрел большое значение, которое еще больше возросло во время диспута в Тортосе, как мы увидим, когда будем рассказывать об Иосефе Альбо.

В иудаизме, собственно говоря, нет догм. Предполагалось, что иудейская традиция, Библия и Талмуд как одно целое (долгое время их не разделяли, а принимали в совокупности), предписывает каждую из заповедей в отдельности. Однако когда иудаизм столкнулся с другими религиями, возникла необходимость объяснить и систематизировать принципы иудейской веры. Первыми, кто это сделал, были караимы. Иехуда Хадасси (ок. 1150), скорее всего, следуя более древним источникам, перечислил десять принципов веры, но еще не использовал самого слова «принцип» (на иврите — *иккар*). *Элияху бен Моше Башьяци*, караимский ученый, живший в Константинополе (ок. 1420– 1490), уже употребляет это слово, когда цитирует упомянутый перечень принципов в своей книге *Аддерет Элияху* («Облачение Элияху»): (1) весь физический мир был сотворен; (2) он был сотворен Творцом, Который вечен; (3) Творец не имеет подобия и уникален во всех отношениях; (4) Он послал пророка Моисея; (5) Он послал, вместе с Моисеем, Свой Закон, который совершенен; (6) долг верующего — знать язык Закона (иврит) и интерпретацию этого Закона; (7) Бог вдохновлял и других истинных пророков после Моисея; (8) Бог воскресит все человечество в Судный День; (9) Бог воздает каждому человеку в соответствии с его путями и с плодами его деяний; (10) Бог не оставил евреев Диаспоры; они страдают от справедливой кары Господней и должны каждый день надеяться, что Он спасет их руками Мессии, потомка царя Давида (см.: L. Nemoy. *Karaite Anthology*, p. 250).

Из представителей раввинистического иудаизма Маймонид первым составил список принципов (тринадцать), который я довольно подробно обсуждала. Этот список стал поводом для многих дискуссий. Некоторые отвергали саму мысль о том, что в иудаизме могут быть догматы, другие не соглашались с формулировкой принципов или с их числом. Нахманид выделял три фундаментальных

принципа: Божественное сотворение мира, то есть невечность материи, Божественное всеведение и провидение. Абба Мари бен Моше из Монпелье в своей работе *Минхат кенаот* (сборнике антифилософских посланий) тоже перечисляет три принципа. Первый из них метафизический: существование Бога, а также Его единство и Его нематериальность; второй основан на традиции, провозглашенной в Торе Моисея: сотворение мира *ex nihilo*, вследствие чего Бог может изменять законы природы по Своей воле; третий — этический: индивидуальное провидение, возможное потому, что Бог знает человеческие поступки во всех их деталях.

Другой провансальский раввин, Давид бен Шмуэль д'Эстелья (ок. 1320 г.) приводит семь принципов, а Шмария бен Элияху Икрити — пять. Давид бен Йом Тов ибн Билия принимает тринадцать принципов Маймонида и добавляет к ним еще тринадцать, которые излагает в своей работе *Йесодот ха-маскиль* («Принципы разумного человека»).

Тем не менее эта проблема оставалась маргинальной до конца четырнадцатого века; в пятнадцатом же веке она приобрела большую остроту. Следует отметить, что среди этих принципов веры приход Мессии всегда занимает незначительное место; дело в том, что одним из полемических аргументов христиан был именно приход Мессии, которого они отождествляли с Иисусом. Поэтому евреи не были склонны придавать этой теме слишком большое значение.

## Шимон бен Цемах Дюран

Дюран (1361–1444) родился на Мальорке, а после погромов 1391 г. уехал из Испании в Алжир, где в 1408 г. был назначен главным раввином. Он был врачом, знал арабский и латынь и, как все молодые люди из хороших семей, получил энциклопедическое образование.

Он прежде всего известен благодаря своим раввинистическим постановлениям, которые имели в Северной Африке силу закона. Из его философских работ глоссы к библейскому комментарию Герсонида, которые завершались четырьмя рассуждениями, опровергающими теории Крескаса, по-видимому, утрачены. Но у нас есть два его главных сочинения.

Работа *Охев мишпат* («Любящий правосудие») посвящена проблеме провидения. Она делится на две части; первая часть представляет собой своего рода введение к Книге Иова, в ней также обсуждаются принципы иудаизма; вторая часть является комментарием к Книге Иова.

*Маген Авот* («Щит отцов») состоит из четырех частей; первые три, в каждой из которых рассматривается один из принципов иудаизма, были опубликованы в Ливорно в 1785 г. и недавно репринтно переизданы в Иерусалиме; четвертая часть является комментарием к *Пиркей Авот*.

Его полемическое выступление против христиан и мусульман, озаглавленное *Кешет у-маген* («Лук и щит»), — это четвертая глава второй части *Маген Авот*, но она была опубликована отдельно.

Дюран обнаруживает в своих философских сочинениях большую эрудицию, часто цитирует греческих, арабских и еврейских философов. Однако его мысль по сути своей религиозна. Он полагает, что поиски истины возможны лишь с Божественной помощью, то есть с помощью откровения.

Хотя это правда, что Бог создал человека способным самостоятельно, без учителя постигать истину, для обретения знания необходимы два условия: рвение в учебе и Божья помощь.

Философы часто заблуждались, потому что у них не было этой Божьей помощи. Иудеи, которым повезло, ибо они получили откровение, то есть истину, не нуждаются в философии — если она и нужна им, то лишь для того, чтобы спорить с неверующими.

Поскольку наш автор исходит из этого принципа, то очевидно, что различные философские и каббалистические мнения, которые он одобряет, сами по себе для него не очень интересны; он выбрал их, потому что ему казалось, что они могут убедить неверующих, иудеев и неиудеев, в истинах, превосходящих возможности человеческого разума.

Сказанное не означает, что Дюран был противником разума. Он подразделяет философские проблемы, рассматриваемые в различных текстах, на три вида:

(1) Те, которые можно решить, доказав эти решения во всех деталях посредством правильных рассуждений, так, что ни один человек не откажется признать эти решения, если только он не является полным невеждой в том, что касается законов логики, или не поступит так по злому умыслу; к таким проблемам относится, например, существование Бога и Его единство.

(2) Те, которые человеческий разум не в состоянии решить, доказав свое решение аподейктическим путем, — например, проблема сотворения мира во времени; ибо любое доказательство строится на базе предпосылок и причин, а в случае с сотворением мира причины и предпосылки — это Сам Бог, Чьей сущности

мы знать не можем. Поэтому пути познания этого предмета неизбежно закрыты для всех, кроме Самого Бога.

(3) Проблемы такого типа, когда интеллект утверждает что-то, а чувственное восприятие опровергает; так, согласно философии, Бог не заботится о своих творениях, однако опыт показывает нам, что во всем действует Божественное провидение.

Относительно этих трех типов проблем Тора делает утверждения, но не доказывает их с помощью аргументов, поскольку она не философская книга и доказательство, предлагаемое Торой, — сама Тора (этого достаточно); однако когда имеешь дело с проблемами третьего типа, ошибиться легче, чем в других случаях; и действительно, мы находим в Библии целую книгу, посвященную проблеме Божественного провидения. Эти соображения Дюран излагает во введении к Книге Иова, которая, как он говорит (следуя в этом давней традиции), представляет различные аргументы за и против индивидуального провидения. Итак, Дюран считает Книгу Иова частью Торы; он не проводит различия между отдельными книгами Библии — для него они все имеют одинаковую значимость и все содержат «истинное» откровение.

Он также не дифференцирует Божественные заповеди; они все равным образом важны, и ни одной из них нельзя пренебречь без вреда для себя. Отказаться от одной из идей Торы — если этот отказ является следствием осознанного решения — значит, отвергнуть всю Тору. В определенном смысле можно сказать, что принципы иудейского Закона так же многочисленны, как число букв в Библии, или число слов во всех стихах, или число заповедей. Поэтому неудивительно, что Шимон Дюран критиковал Маймонида за то, что тот выделил тринадцать принципов веры, и именно в этом свете следует понимать три принципа, которые он сам определил и которые служат основой для «Щита отцов». Эти три принципа — существование Бога, откровение и Божественное воздаяние.

Для Маймонида тринадцать принципов представляли минимум умопостигаемых понятий, которые должно усвоить каждое человеческое существо, чтобы быть поистине человеком, иметь право на грядущий мир. Он считал, что люди, не имеющие философского образования, должны получать эти умопостигаемые понятия через традицию. По мнению Дюрана, право на грядущий мир — который он описывает только в терминах иудейской традиции, а не как соединение с Активным Интеллектом — зависит не от усвоения умопостигаемых понятий, а от чистоты души, поддерживаемой (поскольку душа изначально

чиста) посредством исполнения заповедей, *всех* Божественных заповедей. То есть «принципы» Дюрана отвечают совсем другой потребности: сгруппировать все Богооткровенные верования вокруг трех главных тем иудейской религии и показать, где философия согласуется с религией и где она ей противоречит, а значит, является ложной. По удачному выражению Ю. Гутмана, Дюран хотел зафиксировать границы рационализации иудейской религии и решить, как далеко может заходить еврей в своих научных изысканиях, если желает оставаться иудеем. Философия, когда она истинна, по сути своей человечна. Дюран заимствует свои аргументы отовсюду, где он их находит; Ю. Гутман отмечает, что Дюранова теория Божественных атрибутов представляет собой краткое изложение теории последователей Фомы Аквинского. Что касается трех принципов, то Гутман считает их источником «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» Аверроэса; однако, хотя формулировки трех принципов у двух авторов буквально совпадают, принципы эти имеют для них неодинаковое значение. Аверроэс утверждает:

> Последняя ошибка — это ошибка, возникающая относительно предметов, к знанию которых ведут все виды доводов, так что знание данного предмета в этом смысле доступно для всех. Таково, например, признание Аллаха, благословенного и возвышенного, пророчеств, блаженства и мук в потусторонней жизни, ибо эти три основоположения подтверждаются всеми тремя видами доводов, благодаря которым у любого может возникнуть убеждение в том, что ему следует знать, а именно: доводами риторическими, диалектическими и аподейктическими.
>
> (Ибн Рушд. *Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией* // Сагадеев А.В. *Ибн Рушд*. М., 1973, с. 186)

Непосредственно после этих слов Аверроэс показывает, что интерпретация Богооткровенного текста позволяет давать совершенно разные определения упомянутых трех принципов — определения, которые могут противоречить их буквальному смыслу.

Дюран же рассматривает свои принципы как три основания всего Божественного Закона. Иосеф Альбо относился к этим принципам так же, поскольку, может быть, воспринял их от Шимона Дюрана (или, напротив, Дюран нашел их у Альбо?). Как бы то ни было, именно Альбо сделал эти принципы популярными.

## Иосеф Альбо

Альбо, один из учеников Крескаса, закончил свою «Книгу принципов» в Сории, в 1425 г. Он умер в 1444 г.

*Сефер ха-иккарим* («Книга принципов») может быть понята только в контексте больших публичных дискуссий, которые проходили в Испании в тот период. Эти публичные дебаты задумывались как иллюстрация и открытая демонстрация заблуждений иудеев. Первый такой диспут, между апостатом Николаем Донином и известным французским ученым Иехиэлем бен Иосефом, имел место в Париже в 1240 г. и закончился сожжением Талмуда.

В Барселонском диспуте 1263 г. от имени иудеев выступал Нахманид, а от имени христиан — Пабло Кристиани, крещеный иудей. В 1413 – 1414 гг., в Тортосе, проводилась последняя из этих публичных дискуссий. Она была открыта с большой помпой самим папой, Бенедиктом XIII, 7 февраля 1413 г. и закончилась 13 ноября 1414 г. Среди еврейских делегатов, которых собрали, чтобы они защищали свою религию, был Иосеф Альбо из Дароки. Христианскую веру представлял Херонимо де Санта-Фе, крещенный в 1412 г. (он умер в 1419-м). Мы уже встречали его в начале этой главы, под именем Иехошуа Лорки, когда говорили о том, как он защищал иудейскую религию от нападок своего бывшего учителя Шломо ха-Леви из Бургоса, который перешел в христианство и принял имя Пабло де Санта-Мария, а позднее стал епископом Бургоса.

Херонимо превосходно знал иудейские источники, и поэтому его выступления против бывших братьев по вере для последних были особенно болезненными. Он написал два полемических трактата на латыни, и, может быть, именно ему первому пришла в голову идея организации Тортосского диспута.

В ходе этой дискуссии Иосеф Альбо принял решение прояснить проблему принципов веры — проблему, относительно которой еврейские ученые тогда еще не успели выработать единого мнения. Он хотел интегрировать Закон Моисея в структуру политических законов человеческого общества и показать его место в организации человечества.

«Книга принципов» состоит из введения и четырех книг. Собственно говоря, все главные идеи Альбо содержатся в Книге первой; в трех других книгах, написанных по просьбе друзей автора, только более подробно объясняются три принципа, а также добавляются некоторые новые аспекты и определения, часто представляющие большой интерес. В самом начале автор формулирует тему книги и говорит о соотношении между религией и разумом:

> Человеческое счастье зависит от теоретических знаний и практического поведения, как объясняет Философ в книге «О душе». Однако человеческий интеллект сам по себе не может достичь правильного знания об истинном и благом, ибо разум человека не способен постигать вещи такими, каковы они в действительности, как будет объяснено позже. Поэтому должно существовать нечто более возвышенное, нежели человеческий интеллект, посредством чего можно было бы определить благое и постичь истинное таким образом, чтобы [у человека] не оставалось на сей счет никаких сомнений. Это можно сделать только при наличии Божьего руководства. Поэтому каждый индивид, какую бы религию он ни исповедовал, обязан знать тот единственный Божественный Закон, который дает такое руководство. Но сие невозможно, если мы не знаем базовых принципов, без которых Божественный Закон не может существовать. Соответственно, цель этой работы — объяснить, каковы главные принципы Божественного Закона, и по этой причине она называется «Книгой принципов».
>
> (*Сефер ха-иккарим*, Введение, т. I, с. 1–2)*

В своем введении Альбо прежде всего сравнивает Закон с другими науками. Только тот, кто знает принципы медицины, может быть врачом. Поскольку все люди принимают законы и подчиняются им, они должны знать принципы этих законов; если же подлинное знание принципов не всегда достижимо, то необходимо, по крайней мере, иметь знание, достаточно близкое к реальности. Однако ученые еще далеки от согласия по этому вопросу: Маймонид перечисляет тринадцать принципов Закона, другие (вероятно, имелся в виду Давид бен Йом Тов ибн Билия) — двадцать шесть, третьи (Крескас) — шесть, и никто из них точно не объяснил, каким образом сии принципы характеризуют Божественный Закон и возможно ли, чтобы одновременно существовало несколько Божественных Законов.

Предпринять такое исследование можно только в контексте изучения всех человеческих законов. Именно в этом контексте следует определить, что́ представляет собой Божественный Закон, а поскольку все единодушно приписывают статус божественности Закону Моисея, необходимо узнать принципы, делающие этот Закон божественным; а также принципы, которые специфичны для него и сообщают ему его неповторимые черты.

Общих принципов всего три. Они гласят, что Бог существует, что Закон исходит от Бога и что существует Божественное воздаяние.

---

* Здесь и ниже ссылки даются по изд. И. Гусика с параллельным англ. пер.: *Sefer ha-Ikkarim (Book of Principles)* / Critical ed. with English trans. By I. Husik. Philadelphia, 1929.

Очевидно, что эти три принципа необходимы для Божественного Закона, ибо тот, кто отвергает один из них, отвергает сам Божественный Закон, подлинность коего удостоверяется только существованием законодателя: таковым является Бог, Который есть источник Закона, Тот, Кто определяет людям материальное вознаграждение в этом мире и духовное вознаграждение — в мире грядущем. Иначе, в чем заключалась бы разница между Божественным Законом и законом, установленным людьми?

Следуя всей философской арабо-иудейской традиции, Альбо фактически определяет религию (*дат*) как политический закон. Закон этот может быть трех видов: естественный, конвенциональный и Божественный.

- Естественный закон одинаков для всех людей, во все времена и во всех местах. Его цель — подавлять зло и способствовать благу, чтобы человеческое общество могло существовать и чтобы все были защищены от злодеев и преступников.
- Конвенциональный закон вводится в действие одним или несколькими мудрецами и соответствует определенному периоду или месту, а также натуре жителей конкретной страны. Некоторые из этих конвенциональных законов были приняты по соображениям человеческого разума, без Божественной помощи. Роль конвенционального закона — искоренять то, что является уродливым в этическом смысле, и способствовать тому, что в этическом смысле является благом; понятия этического блага и зла общеприняты в человеческом обществе. Таким образом, хотя конвенциональный закон имеет те же цели, что и естественный закон, он выше последнего, ибо регулирует этическое поведение тех, кто его выполняет.
- Божественный Закон был дан Богом через посредство пророка — Адама, Ноя, Авраама или Моисея; его цель — вести людей к истинному счастью, которое есть блаженство души и ее бессмертие.

Итак, превосходство конвенционального закона над естественным законом заключается в том факте, что он не только обеспечивает порядок, но и побуждает человека приобретать благие нравственные качества. Божественный Закон имеет все преимущества над другими законами, но он, кроме того, ведет человека к истинному Богу и к бессмертию души.

Помимо этого основополагающего преимущества Альбо называет некоторые другие. Например, только Божественный Закон

позволяет действительно отличать добро от зла, независимо от времени и места; только он точно определяет действия, которые человек должен совершать в каждый момент жизни и при любых обстоятельствах, — тогда как предписания конвенциональных законов носят слишком общий характер (в этом рассуждении слышится отзвук учения Саадии Гаона).

Существует ли один Божественный Закон или таких Законов несколько? Подлинный Божественный Закон можно распознать по двум критериям:

(1) По содержанию Закона, где непременно должны фигурировать три принципа (а также связанные с ними «корни», которые будут рассмотрены ниже) и где ничто не должно противоречить этим принципам и корням.

(2) По посланцу или законодателю, передавшему людям этот Закон.

Нужно быть абсолютно уверенным в пророках и пророчестве, и должно быть непосредственным образом доказано, что законодатель получил пророческое откровение и был послан Богом, дабы передать человечеству закон. Эта уверенность должна быть сущностной, то есть должна базироваться на причинах вещи, о которой идет речь, и на сущностных качествах этой вещи. Совершение же чудес индивидом, претендующим на то, что он является пророком, не обязательно доказывает, что он послан Богом, чтобы дать людям Закон.

> И мы увидим, что все чудеса, которые творил Моисей до дарования Торы на горе Синай, доказывали лишь то, что он — достойный инструмент для совершения чудес (но не для передачи закона). Только в это израильтяне и верили относительно него. И они следовали его указаниям, потому что верили, что Бог слышит его молитвы и выполняет его просьбы... Таково значение выражения, которое используется в повествовании о разделении вод Чермного моря: «... [и убоялся народ Господа] и поверил Господу и Моисею, рабу Его» [Исх. 14:31]. Они поверили, что он был рабом Господа, что Бог творил чудеса через него и исполнял все его просьбы. Мы обнаруживаем и в случаях с другими добродетельными людьми, что Бог творил чудеса через них, хотя они не были пророками.
>
> Понимая поэтому, что чудеса не являются прямым доказательством пророчества, евреи сомневались в том, пророк ли Моисей, — несмотря на совершенные им чудеса, которые были многочисленны и удивительны по своему характеру, ибо изменяли законы природы. Только после откровения

на горе Синай народ сказал Моисею: «...сегодня видели мы, что Бог говорит с человеком и сей остается жив» [Втор. 5:24]. Это показывает, что до того времени они все еще сомневались в реальности пророчества, хотя верили, что Моисей был рабом Божьим и творил чудеса, как мы читаем: «... [и убоялся народ Господа] и поверил Господу и Моисею, рабу Его» [Исх. 14:31].

Именно по этой причине во время откровения на горе Синай Бог сказал Моисею: «вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда» [Исх. 19:9]. Значение [сих слов] таково: Я желаю непосредственно доказать им реальность пророчества и то, что ты был послан Мною, дабы дать им Тору. Я сделаю так, чтобы они сами испытали пророческий дух. Это убедит их в том, что пророчество — реальность. И они услышат, как Я буду говорить с тобой, выражая желание даровать им Закон через тебя. Это было непосредственным доказательством пророчества и аутентичности посланца, и после сего высшего опыта уже не могло оставаться никаких сомнений или хоть малейших подозрений в обмане; ибо благодаря этому евреи удостоверились в подлинности двух вещей, необходимых для доказательства реальности Откровения. Во-первых, реальность пророчества была доказана, потому что они все на то время стали пророками и слышали глас Божий, произносивший десять заповедей. Во-вторых, они услышали голос, говоривший Моисею: «Пойди, скажи им: „возвратитесь в шатры свои". А ты здесь останься со Мною, и Я изреку тебе все заповеди, и постановления, и законы, которым ты должен научить их, чтобы они так поступали на той земле...» [Втор. 5:30–31]. В этом они получили прямое доказательство того, что Моисей — Божественный посланец, через которого будет дан вечный Закон.

(*Сефер ха-иккарим*, т. I, с. 156–160)

Если мы теперь рассмотрим притязания двух великих религий на их божественное происхождение, то увидим, что католическая религия противоречит принципу Божественного единства. Однако Божественное единство есть сущностный атрибут самого существования Бога, — следовательно, католическая религия не может быть божественной. Что же касается мусульманской веры, то посланец, передавший ее людям, не соответствует критериям, которым должен отвечать подобный человек. В действительности только Моисей соответствует определению «посланца».

Кроме того, если посмотреть на Закон с точки зрения Того, Кто его дает, Бога, Который не изменяется и потому не может изменить Свой Закон, то Закон должен быть один. Однако этот Божественный

Закон был дан, чтобы руководить людьми, а люди очень разные, хотя все они принадлежат к одному и тому же человеческому виду. Поэтому допустима возможность того, что Божественный Закон был приспособлен к разным видам темперамента в человеческих обществах, которые существуют в разных климатах, имеют разные традиции и придерживаются различного образа жизни.

Три фундаментальных принципа (и связанные с ними «корни») Божественного Закона не могут быть другими, чем они есть, ибо зависят от Того, Кто дает Закон, — от Бога, а Бог не подвержен изменениям.

Были и другие Божественные Законы, помимо Торы, и они соответствуют вышеприведенным определениям; так, Закон, данный Богом сыновьям Ноя, согласуется с Законом Моисея в том, что касается общих принципов (то есть согласуется с точки зрения Того, Кто его дал), но расходится в частных принципах. Собственно, Закон сыновей Ноя, адресованный всему человечеству, существует параллельно с предназначенным только для Израиля Законом Моисея и отличается от последнего тем, что предназначен для людей, живущих повсюду, кроме Земли Израиля, — людей с другой (не такой, как в Святой Земле) культурой и другими наследственными традициями. Этот закон предлагает всем народам счастье — счастье меньшее, чем то, коим обладает Израиль, но все-таки счастье.

Тот факт, что два Божественных Закона, предназначенных для разных народов, существуют одновременно, не порождает никаких трудностей. А как обстоит дело с другими божественными религиями, которые предшествовали Торе и были отменены Законом Моисея, — например, с религией Авраама? Следует ли признать, что другой Божественный Закон может когда-нибудь отменить Тору? Это был очень острый вопрос, и Альбо посвятил ему значительную часть Книги третьей.

Прежде всего необходимо понять, что три великих принципа, на которых зиждется всякий Божественный Закон — существование Бога, Богоданность этого Закона (Божественное откровение), Божественное воздаяние, — никаким образом не могут измениться, ибо Сам Бог не подвержен изменениям. Упомянутый вопрос касается лишь определенного числа заповедей, специфических для Закона Моисея, — новый пророк мог бы отменить только эти заповеди. Если мы утверждаем, что пророк, посланный Богом, не может изменить Божественный Закон, который верно, без всяких фальсификаций, передавался традицией, восходящей к предкам данного народа, то тогда мы должны спросить себя: почему же израильтяне приняли Закон Моисея и отвергли Закон Ноя, тоже отвечавший упомянутым критериям?

С другой стороны, утверждать, что каждый пророк может отменить Божественный Закон, — значит лишать этот Закон всякой незыблемости и ценности.

Альбо полагает, что человек не вправе отказываться от традиционной веры, которая непрерывно передавалась со времен принесшего ее людям пророка, если только у него нет абсолютной уверенности в том, что принципы (как общие, так и частные) предлагаемого нового Закона истинны и что Сам Бог пожелал отменить слова первого пророка.

Чтобы получить уверенность на этот счет, человек должен самым тщательным образом проверить подлинность второго пророка. Чудеса здесь не могут служить доказательством. Мы видели это на примере Моисея. Израильтяне поверили в Моисея как в посланца Бога не потому, что он творил чудеса, но, во-первых, потому, что второй пророк, Моисей, проявил себя более великим, чем первый пророк, Ной; и, во-вторых, потому, что подлинность миссии Моисея была подтверждена таким же убедительным образом, как и подлинность миссии его предшественника.

Но если Моисей пришел, чтобы принести новый Закон, то не может ли другой пророк, еще более великий, чем Моисей, сделать то же самое? На этот вопрос Альбо отвечает, что Библия заранее отвергает возможность появления более великого пророка, чем Моисей (см.: Втор. 34:10). Кроме того, новому пророку пришлось бы доказать свою миссию столь же неопровержимым образом, как это сделал Моисей на горе Синай — когда весь Израиль слышал, как Божественный голос произносит десять заповедей и повелевает Моисею распространить Закон, который будет ему открыт.

Вообще событие подобного рода не нарушает пределы возможного и зависит от Божественной Воли; нельзя утверждать с уверенностью, что оно произойдет или не произойдет, — однако пока оно не произошло, Откровение на горе Синай остается прочным фундаментом, на котором покоится Божественный Закон, предназначенный для Израиля (Тора), и ни один иудей не должен слушать того пророка, который попытался бы хоть на йоту изменить этот Божественный Закон, со всей очевидностью данный Самим Богом.

Согласно Альбо, общих принципов Божественного Закона всего три и не больше, чем три. Признание этих принципов является знаком того, что иудей принадлежит к общине верующих. Если считать, что каждый иудей должен признавать истинными тринадцать принципов Маймонида, то придется причислить к неверующим, например, всех тех, для кого приход Мессии не является фундаментальной догмой иудаизма.

Здесь Альбо явно разделяет Закон и попытки рационализации веры. Согласно мудрецам, каждый израильтянин обязан верить, что все, написанное в Торе, — абсолютная истина; проблема принципов возникает лишь тогда, когда еврей уже принял Тору и пытается постичь ее своим разумом, интерпретировать ее. Он может совершать ошибки, может отвергнуть какой-то принцип или подвергнуть сомнению одно из чудес, описанных в библейском тексте. Такие иудеи вовсе не неверующие, но благочестивые люди, которые впали в заблуждение; они должны осознать свои ошибки и покаяться.

Таким образом, три общих принципа определяют правовой статус иудея по отношению к Богу и к общине Израиля; если человек принимает их, значит, он верующий и будет иметь свою долю в грядущем мире. Однако признание принципов подразумевает и признание того, что связано с ними:

> Так, тот, кто верит в первый принцип, существование Бога, должен также верить, что Бог един и нематериален во всех смыслах, и [верить] в другие подобные следствия, которые вытекают из первого принципа или зависят от него. Сходным образом тот, кто верит в Божественное откровение, то есть во второй принцип, должен верить и в реальность пророчества, и в подлинность миссии Божественного посланца. Тот же, кто верит в третий принцип, в награду и наказание, должен верить в Божественное знание и провидение, и еще в воздаяние, духовное и материальное. Отрицать любой из вторичных принципов, которые вытекают из фундаментальных принципов или базируются на них, — все равно что отрицать сам фундаментальный принцип.
>
> (*Сефер ха-иккарим*, т. I, с. 120–121)

«Производные принципы», или «корни», не идентичны с заповедями, данными в Торе, *мицвот*, ибо тот, кто нарушает библейскую заповедь, получает адекватное наказание, но не считается из-за этого неверующим.

Имеется восемь «корней».

— Четыре из них связаны с первым принципом, принципом Божественного существования: единство Бога, Его нематериальность, Его независимость от времени и отрицание наличия у Него какого-либо недостатка или изъяна.

— Ко второму принципу, принципу божественности Торы, восходят три «корня»: Божественное знание, пророчество и подлинность миссии посланца.

— Следствие третьего принципа (которое, если быть более точным, ему предшествует) — Божественное провидение.

Превосходство Моисея и неизменность Закона мы не считаем ни фундаментальными, ни производными принципами, потому что они не необходимы для Божественного Закона. Они просто подобны ветвям, отходящим от веры в подлинность миссии пророка. Если они все же являются принципами, первичными или вторичными, то принципы эти характерны именно для Закона Моисея, а не для любого Божественного Закона. Так, вера в Мессию и его воскресение суть догмы, характерные для христианства, которое не мыслимо без них. Однако Закон Моисея вполне можно представить себе существующим и без верований в превосходство Моисея и неизменность Закона. Поэтому лучше сказать, что сии верования подобны ветвям, отходящим от веры в подлинность миссии законодателя, и не являются независимыми принципами. Подобным образом и [верования, касающиеся] воскресения мертвых и Мессии, подобны ветвям, отходящим от догмы Божественного воздаяния, и не являются независимыми принципами — ни первичными, ни вторичными, ни общими для любого Божественного Закона, ни характерными только для Закона Моисея.

(*Там же*, т. I, с. 158–159)

Отрицание важности прихода Мессии у Альбо определенно соотносится с утверждением христиан, что Мессия уже пришел. Источники сохранили следующий рассказ: во время диспута в Тортосе Херонимо де Санта-Фе вызвался доказать, с помощью пассажа из Вавилонского Талмуда (*Санхедрин* 97б), что Мессия уже приходил; Иосеф Альбо ответил ему: «Даже если бы мне доказали, что Мессия уже приходил, я бы не стал из-за этого считать себя худшим иудеем (*Posito Messiam probari iam venisse non putarem deterior esse judaeus*)».

Вопрос об источниках, которыми пользовался Альбо, проанализировал Ю. Гутман. Деление законов на Божественные, конвенциональные и естественные, которое можно обнаружить уже у Моше ибн Вакара, впервые появляется в работах Фомы Аквинского (как и некоторые другие, менее важные идеи Альбо), а три фундаментальных принципа наш философ, возможно, заимствовал у Шимона бен Цемаха Дюрана или непосредственно у Аверроэса. В конце пятнадцатого века Яаков ибн Хабиб уже упрекал Альбо за то, что тот не ссылался на свои источники. Это обвинение, хотя и обосновано, не имеет большого значения применительно к работе, подобной *Сефер ха-иккарим*, — работе, которая носит скорее апологетический, нежели философский характер и прекрасно выполняет задачу, ради которой была написана, а именно: показывает, что Закон Моисея, единственный из всех, соответствует определению Божественного Закона, а следовательно, устанавливает его исключительность

в более широком контексте универсальных законов, связывающих человека с Богом.

*Иккарим* Альбо имели долговременный успех в еврейских кругах. Некоторые христианские теологи, в том числе Гуго Гроций и Ришар Симон, тоже высоко ценили эту работу; латинский перевод двух антихристианских глав из нее (III, 25–26) — с опровержением, написанным Г. Генебрардом, — появился в Париже в 1566 г.

Аристотелианская философия обрела новую силу к середине века; в 1450 г. и чуть позже было сделано несколько очень хороших копий «Путеводителя растерянных» и некоторых философских работ четырнадцатого века. В этом ренессансе далеко не последнюю роль играли сыновья Шем Това ибн Шем Това.

## Иосеф бен Шем Тов ибн Шем Тов

Иосеф бен Шем Тов (1400 – 1460) служил при дворе Хуана II Кастильского, потом — Генриха IV Кастильского. Его политическая позиция объясняет его участие в философских и религиозных дебатах с христианскими учеными. Кажется, он впал в немилость ок. 1456 г. и потом переезжал из города в город, проповедуя по субботам. Он умер как мученик за веру.

Между 1440 и 1460 гг. он развернул интенсивную философскую деятельность, сочинил пространный комментарий к «Никомаховой этике», два комментария, длинный и короткий, к трактату Аверроэса «О возможности соединения с Активным Интеллектом» и еще один комментарий к выполненной Аверроэсом «Парафразе» «Трактата об Интеллекте» Александра Афродисийского (с приложениями, в которых изложил собственные взгляды по данной проблеме). Он также прокомментировал Плач Иеремии. Его гомилетическая деятельность побудила его написать трактат об искусстве проповедничества (сохранившийся в двух рукописях). В ходе своей полемической активности он перевел на иврит и прокомментировал *Биттуль иккарей ха-ноцрим* («Опровержение принципов христианства») Крескаса. Две другие его работы были опубликованы: *Кевод Элохим* («Слава Господня») (в 1556 г.) и комментарий к сатирическому посланию *Alteca Boteca* — тот самый комментарий, который открыл инквизиции глаза на сатирические двусмысленности работы Профиата Дюрана и привел к тому, что сочинение это было занесено в список запрещенных книг.

«Слава Господня» представляет собой еще одну попытку осуществить синтез религии и философии. Используя перевод (с латинской

версии) «Никомаховой этики», Иосеф бен Шем Тов утверждает, что взгляды Аристотеля, выраженные в первой и десятой книгах этой работы, вполне могут быть согласованы с Торой. Некоторые иудейские ученые последнего времени стали сомневаться в этом и в результате впали в состояние растерянности (очевидная аллюзия на «Путеводитель растерянных»), однако их сомнения не были оправданны.

Тема книги — высшее благо и путь, который ведет к нему; в ней представлены тексты Аристотеля, переведенные с латыни и сопровождаемые экзегезами по рассматриваемым вопросам, которые автору удалось собрать, или его собственными комментариями. Таким образом, целью этой работы является возвращение к Аристотелю в его первоначальной чистоте, ставшее возможным благодаря обращению к латинским текстам. Первый вопрос, который следует поставить, касается отношения иудеев к философии: полезна ли философия, дозволительно ли или нет ее изучение для иудея, который стремится к совершенству?

Иудей обязан исполнять Божественные заповеди и, таким образом он достигнет совершенства. Принципы, которые управляют Вселенной, и философия, подчеркивающая значимость заповедей как Божественного дара, должны быть приняты каждым евреем, однако ему не обязательно знать их глубоким и основанным на доказательствах знанием: ведь золотых дел мастеру, чтобы превосходно сделать его работу, не нужно знать, как формируется под землей используемый им металл; да и астролог может составить прекрасный гороскоп, не зная природы небесных тел или того, подлежат ли они гибели. Талмуд, а прежде него Библия, объясняют нам, какие действия совершать и какой поступок является наилучшим.

Философия имеет две сферы исследований.

Первая сфера — истинное знание, которое можно извлечь из существующих вещей. Эта наука, которая подразделяется на математическую, естественную и Божественную науки, является необходимой активностью интеллекта и его совершенством; поскольку мир существующих вещей, объект этой науки, есть творение Бога, познание существующих вещей ведет к познанию Бога и к «прилепленности» к Нему, а то и другое, вне всякого сомнения, в высшей степени похвально и чрезвычайно полезно. Кроме того, интеллектуальное совершенство способствует обретению совершенства, которое дает Тора. То есть Закон, данный Богом, усваивается лучше на основе интеллектуального совершенства; подобно тому, как форма животной души — интеллект — будет более совершенной, если более совершенна сама животная душа, так человек, обретший интеллектуальное совершенство

(видовое совершенство) на пути достижения совершенства, которое дает Тора, сможет достичь более высокого уровня, ибо он соединяет в себе два совершенства и потому превосходит того, кто приобрел лишь одно из двух совершенств.

Вторая сфера философских исследований — та, в которой греки осмелились противоречить Богооткровенным религиям, и эти тексты вообще не стоит называть научными, поскольку все, что противоречит Торе, есть не знание, но иллюзия.

И все же, добавляет Иосеф бен Шем Тов, нельзя отрицать, что некоторые из наших современников рассматривали интеллектуальное совершенство как высшее благо, так сказать, возводили для себя из этого совершенства оборонительные стены и презирали Тору — тогда как иудеи, не сведущие в философии, например, евреи Франции, оказались способными за Тору умереть. Это ни в коей мере не означает, что следует отвергать науки. Однако Иосеф бен Шем Тов согласен с теми, кто полагает, что науки и философия должны изучаться только после определенного возраста, когда религиозная истина уже сформировала дух человека и он научился проводить различие между истиной и ложью, преодолевать сомнения и разрешать трудности. Науку не надо запрещать, повторяет наш автор; напротив, если человек знает ее пределы, она полезна для религии.

Тем не менее нужно понимать, что человеческий дух не способен отыскать причины Божественных заповедей, ибо Божественное не может родиться из естественных вещей или прийти к естественному концу. Чтобы постичь истину заповедей, человек должен иметь наставника, которому Сам Бог раскрыл Свое намерение. Естественные качества вещей существуют, и их существование невозможно отрицать; однако, например, магнит притягивает железо, и эта его сила не связана ни с теплотой, ни с прохладностью, ни с сухостью, ни с влажностью, которые суть качества четырех первоэлементов; эта сила притяжения является не естественной, а сверхъестественной, и мы наблюдаем ее действие, но не понимаем ее. Точно так же обстоит дело и с Божественными заповедями, причины которых мы не знаем, хотя они существуют.

Итак, мы видим, что, хотя Иосеф бен Шем Тов ибн Шем Тов поддерживал аристотелианскую философию, он не мог отвлечься от своей заботы о будущем еврейского народа и о выполнении заповедей (как необходимом условии существования иудеев); чрезвычайно трудная политическая ситуация тяжелым бременем отягощала его философскую мысль. Все это было менее отчетливо выражено в творчестве его младшего брата.

*Ицхак бен Шем Тов ибн Шем Тов* оставил только чисто философские работы, в которых он не рассматривает отношение между верой и разумом. Некоторые его сочинения утеряны: книга, озаглавленная *Эц ха-даат* («Древо познания»), трактаты о сотворении мира и метафизике, комментарии к трактату Аверроэса «О возможности соединения с Активным Интеллектом», к «Намерениям философов» ал-Газали (скорее всего, к той части, которая посвящена физике) и, возможно, к *Хайй ибн Йакзан* Ибн Туфейля. Другие работы сохранились (в рукописных копиях): четыре комментария к средним комментариям Аверроэса на «Физику» Аристотеля, комментарий к большому комментарию Аверроэса на трактат *De anima* и комментарий к трактату «О возникновении и уничтожении». Первые два комментария к «Физике» и два последних комментария были закончены до 1471 г. Комментарий к части «Метафизика» из «Намерений философов» ал-Газали был завершен в 1489 г. От комментария к «Путеводителю растерянных», как кажется, до нас дошел только комментарий на первую часть.

Весьма вероятно, что упомянутые комментарии явились результатом педагогической деятельности Ицхака бен Шем Това: на протяжении нескольких десятилетий он преподавал философию.

Вторая половина пятнадцатого века тоже дала нескольких достаточно выдающихся философов. Первым из них следует упомянуть *Шем Това бен Иосефа ибн Шем Това*, сына Иосефа и племянника Ицхака. Этот последний из известных нам отпрысков данного семейства написал комментарий к «Путеводителю растерянных» (который вошел в классические издания труда Маймонида). Еще одна из его книг, *Драшот ха-Тора* («Толкования Торы»), была опубликована в Салониках в 1525 г. Шем Тов, убежденный защитник Маймонида и аристотелианской философии, в этой работе высмеивает Крескаса.

Было еще три значительных философа, хотя с философской точки зрения они не одинаково интересны: Авраам Бибаго, Ицхак Арама и Авраам Шалом.

## Авраам бен Шем Тов Бибаго

Авраам Бибаго жил в Уэске, в Арагоне. Есть свидетельство о том, что к 1446 г. он уже был женат и имел детей. В 1470 г. он руководил религиозной школой в Сарагосе. Он умер до 1489 г.

Его образование не ограничивалось еврейскими текстами: он знал арабский и латынь, мог сравнивать работы на разных языках и использовал в качестве источников Евангелия, Евсевия и Фому Аквинского.

Из его многочисленных сочинений многие утеряны, в том числе работы по медицине и астрономии и некоторые философские трактаты.

К его сохранившимся текстам относятся книга *Эц ха-хаййим* («Древо жизни»), в которой идет речь о сотворении мира; письма к Моше Аронди, жителю Уэски, написанные, скорее всего, уже после того, как Бибаго покинул этот город; комментарии к средним комментариям Аверроэса на «Вторую аналитику» и «Метафизику», а также ряд философских заметок. Проповедь по поводу первого недельного отрывка из Книги Бытия и главное сочинение Бибаго, *Дерех эмуна* («Путь веры»), были напечатаны в 1522 г.

Философию Авраама Бибаго недавно исследовал А. Нуриэль; работа этого исследователя, раскрывшая оригинальность Бибаго и показавшая, чем он интересен для нас, была использована как основа при написании данного раздела.

По мнению Бибаго, Бог существует в абсолютном смысле и дает существование всем существующим вещам. Этой же концепции придерживались Аверроэс и Моше Нарбони; Бибаго, подобно им, утверждает, что все множество существующих вещей проистекает из Божественного единства и что Бог движет последнюю сферу непосредственно, не нуждаясь в дополнительном Интеллекте, существование коего постулировал Авиценна.

Бог имеет бесконечное число атрибутов, которые идентичны с Его сущностью и не предполагают ее множественности; они отличаются от человеческих атрибутов, как род отличается от вида; они позитивны, однако человек может знать их только в негативном смысле; если интеллект, интеллектуально познающий субъект и интеллектуально познаваемый объект в человеке сольются воедино, то познаваемость Божественных атрибутов будет означать, что мы можем отождествить себя с Богом, а это абсурдно. К сказанному следует добавить тот факт, что для человека «познавать» — значит постигать причины существующих вещей, у Бога же причины нет. Поэтому наше знание Божественных атрибутов может быть только негативным. Здесь Бибаго, как кажется, соглашается с Маймонидом, однако на самом деле сходство между ними заключается лишь в словесных формулах. Для Маймонида единственный путь, ведущий к познанию Бога, — это умножение отрицаний, тогда как для Бибаго атрибуты Бога негативны, если рассматривать их в отношении к их собственной бесконечности. Ибо Бог ограничивает Свою Бесконечность, создавая конечный мир. Атрибуты действия* представляют собой ограничение

---

*См. выше, с. 278.

Божьего творчества, поскольку заключают Его бесконечность в пределы конечного сотворенного мира.

Это двойное отношение между бесконечным и конечным человек может постичь только негативно, потому что человеческий разум постигает бесконечное только через конечное, а более высокое Божественное знание ему недоступно.

Бог, зная Самого Себя, в силу этого знает и все творение, причем совершенным образом; Бибаго даже отваживается утверждать, что Бог знает все действия и все мысли людей.

Одним из атрибутов, идентичных с Божественной сущностью, является Воля, и только наличие Воли может объяснить то ограничение, которому подвергается бесконечное Божественное действие, заключающее себя в пределы конечного. Эта Божественная Воля поддерживает существование мира и присутствует во всех вещах, вплоть до прорастающего зернышка или вылупляющегося из яйца цыпленка. Однако Божественная Воля не разрушает законы природы, а идентифицирует себя с ними. Форма существующих вещей присутствует в материи через посредство Божественной Воли. Если Бог, Своей Волею, присутствует в существовании материальных вещей и является тем, что дает им жизнь, то Он также есть Форма и Душа умопостигаемых существующих сущностей, Отделенных Интеллектов; Он — душа мира ангелов, именно Он приводит в движение внешнюю сферу и поддерживает ее движение. Он — душа мира и его мера; и подобно тому, как отдельные души выше тел, которыми они движут, но от этого не меньше заботятся о материальных деталях движимых ими тел, так же и Бог, хотя Он бесконечен, Своею Волею движет мир и заботится о нем, сообщает ему бытие и поддерживает его существование. Мы находим у нашего автора упоминания различных частей мира (которые, как правило, согласуются с аристотелианской концепцией трехчастной структуры Вселенной); трем мирам соответствуют разные имена Бога: Имя из семидесяти двух букв — миру возникновения и уничтожения; Имя из сорока двух букв — миру сфер; Имя из двенадцати букв — миру Отделенных Интеллектов; Богу же, Который над всем творением, высшему Существу, соответствует Тетраграмматон.

Тем не менее в другом месте Бибаго говорит, что мир характеризуется постепенным переходом от абсолютной актуальности, Бога, к абсолютной потенциальности, материи.

Сотворение мира — это «выхождение» мира из Бога; похоже, что, согласно Бибаго, мир существовал в Боге, в совершенном модусе, еще до творения, и наш философ, кажется, мыслит творение как переход мира — в соответствии с Божественной Волей — к менее

совершенному существованию вне Бога. Со времен Маймонида сотворение мира ассоциировалось с чудом. Бибаго предпринимает попытку согласовать чудеса с аристотелианской схемой четырех причин, то есть объяснить их в рамках философской системы.

Материальная причина чуда — это объект, который подвергается трансформации; так, когда воды Нила были превращены в кровь (одна из «египетских казней»), материальной причиной чуда была жидкость. Однако такой объект должен сам по себе иметь способность к изменениям. А это исключает возможность рассмотрения субстанции небесных тел и мира ангелов как объектов чудесных манифестаций. Когда, как описано в Книге Иисуса Навина 10:12, солнце остановилось над Гаваоном, чудо произошло не с субстанцией солнца, а с его движением; только так можно было остановить движение солнца, ибо движение бывает медленным или быстрым; однако объектом чуда не была субстанция солнечной сферы, поскольку последняя не подвержена изменениям.

Чтобы объяснить, в чем состоит действительная причина чуда, Бибаго приводит пример с посохом, превратившимся в змея; действительной причиной в данном случае были не посох и не змей, но субстанция превращения одной формы в другую. ибо причины превращения посоха в змея не присутствуют естественным образом в этих формах.

Считать непосредственной причиной чуда пророка (как это делает Ибн Эзра), или Активный Интеллект (как предлагает Герсонид); или астральное влияние невозможно, поскольку действие этих активных причин — естественное и непреложно предустановленное, тогда как чудотворное действие — произвольное и свободное. Здесь Бибаго дает определения четырем типам феноменов, которые люди имеют тенденцию смешивать:

(1) Знамение (*пэле*) — это изменение в законах природы; оно свидетельствует об истинности чуда, знака или доказательства.

(2) Собственно чудо (*нес*) приносит спасение человеку, общине или народу посредством Божественного провидения.

(3) Знак (или указание) (*от*) — это какая-то вещь общего характера, представляющая собой исключение из законов природы, однако ее частное значение становится очевидным не сразу.

(4) Доказательство (*мофет*) — это знак, частное значение которого ясно выражено.

Главной активной причиной для всех этих сверхъестественных феноменов является Бог; однако у чуда есть еще посредующая активная причина — Князь Мира, Активный Интеллект; для указания и доказательства посредующая активная причина — пророк; знамение же представляет собой непосредственный акт Бога.

Первичная причина чудес должна быть более возвышенной, чем остальные причины — материя, форма и активная причина; это истинная вера.

Итак, мы видим, что в отчетливо аристотелианскую систему вводится термин «вера»; вера играет важную роль в работе Бибаго, и этот факт обуславливает его глубокое отличие от философов, которые при поверхностном рассмотрении могут показаться близкими к нему, — например, от Моше Нарбони.

Высшее блаженство и конечная цель человеческого существования состоят в подражании Богу. Поскольку человек причастен к двум мирам — миру интеллекта и миру материи, подверженной возникновению и уничтожению, — он должен достичь полного развития и совершенства в обоих мирах. Желать, чтобы человек ориентировался только на интеллект, — значит желать, чтобы он перестал быть человеком; понятие «идти по пути Бога» подразумевает совершенство как телесных действий, так и интеллекта.

Эта реабилитация действия в философской мысли Бибаго сопровождается реабилитацией неинтеллектуальной веры, как мы увидим ниже.

Вслед за Аверроэсом наш автор считает, что усвоение умопостигаемых понятий есть особая предрасположенность; она исчезает после того, как задаваемая ею цель оказывается достигнутой, и сменяется другой предрасположенностью, которая не подвержена возникновению и уничтожению и причастна к миру интеллектов. Эта вторая предрасположенность, которая, согласно Аверроэсу, приобретается не иначе как посредством усвоения умопостигаемых понятий, затем может быть актуализирована в результате воздействия на нее Активного Интеллекта. По мнению Бибаго, на второй стадии Интеллект «привлекает» к себе душу (процесс такого «привлечения» описан Ибн Туфейлем в его книге *Хайй ибн Йакзан*) — это и есть уровень пророчества. Используя один пассаж из работы Ибн Туфейля, Бибаго придает этой стадии соединения с Интеллектом мистическую окраску, полностью отсутствующую в концепции Аверроэса. Для него соединение с Активным Интеллектом уже, собственно говоря, не является естественным и автоматическим феноменом, потому что в этом процессе, помимо человеческого знания, участвует Божественная Воля.

Кроме того, соединение с Интеллектом не есть отождествление с ним: наш автор говорит, что при этом человек сохраняет свою индивидуальность и что различные уровни соединения с Активным Интеллектом одновременно представляют собой разные уровни пророчества. На уровне соединения с Активным Интеллектом различия между мудрецом и пророком исчезают.

Бибаго добавляет к определению пророчества две специфические характеристики:

(1) Знание вещей, которые человеческий интеллект, предоставленный самому себе, не в силах постичь.

(2) Предвидение будущего.

Описанное выше пророчество — это состояние, которое привлекательно для человека, к которому человек готовит себя и которого достигает, если того желает Бог; однако бывает и пророчество другого рода: то, которое Бог вкладывает в уста человека, когда желает обратиться к Своему народу. В подобных случаях пророк только передает Божественное слово; он — инструмент Божественного провидения.

Высокий статус пророчества зависит от пророка, и Бибаго, подобно Маймониду, связывает совершенство Торы с совершенством Моисея. Моисей не совершил никакого проступка, ибо его совершенство было наивысшей степенью человеческого совершенства; в этом и состоит гарантия того, что не будет никакого более совершенного закона, который отменил бы Закон, данный Моисеем народу Израиля.

Бибаго добавляет к интеллектуальному пророчеству, описанному Маймонидом, пророчество, которое Бог дает людям, не сведущим в философии. Точно так же он добавляет к двум типам провидения, выделенным Маймонидом, — естественному провидению и провидению, связанному с соединением с Интеллектом, — третий тип: провидение, специально заботящееся об Израиле. Должны ли мы видеть в этом уступку народному менталитету или влияние горестных событий эпохи, в которую довелось жить философу? Вряд ли здесь сыграл свою роль какой-то из этих факторов, потому что рассуждения о вере и об онтологическом статусе израильского народа не являются позднейшим добавлением к системе Бибаго, а составляют ее неотъемлемую часть.

Чтобы понять, какое место, по мнению Бибаго, народ Израиля занимает в мировом человеческом сообществе, необходимо сначала выяснить, чтó наш автор подразумевает под «верой».

Человечество может достичь совершенства, только если добьется полного развития двух составляющих человека элементов: тела и души; телесное и духовное совершенства равно необходимы — нельзя игнорировать этот факт и делать вид, будто человек принадлежит только к духовному миру. Поэтому Божественное провидение дало нам Тору и веру, которые (в отличие от науки) без всяких трудностей раскрывают нам истины, необходимые для спасения.

Далее: истинная вера руководит и телом, и духом, тогда как воздействие науки ограничено интеллектом. Теоретическое познание не ниже веры; оно более ограничено в своем воздействии, но зато принадлежит к высшему миру.

Конечная цель как веры, так и знания — бессмертие души, и это бессмертие полностью относится к миру умопостигаемых сущностей. И ученый человек, и верующий — оба достигнут соединения с умопостигаемым вечным миром; разница между ними заключается лишь в путях, которыми они следуют.

Логики используют доказательства для установления истины; но когда истина обнаружена, доказательство само по себе логику уже не нужно. Так же обстоит дело и с умопостигаемыми истинами: независимо от того, избирает ли человек дорогу знания или веры, его цель — достичь стадии истины. Два общепризнанных определения веры базируются на идеях Фомы Аквинского, для которого объект веры — не только то, что выше разума, но и то, что разуму известно, но что вера знает другим, более совершенным образом.

Сам Бибаго дает вере следующее определение: это приобретение интеллектуальных знаний, соответствующих истине, на базе предпосылок, полученных через традицию. Такую веру человек должен приобрести только свободно и по своей воле, потому что не может быть, чтобы он получал Божественную награду за приобретение знания, которое с необходимостью навязывает себя разуму. Вера неразрывно связана с волей и выбором: так, убежденность в том, что мир был сотворен во времени (а это недоказуемо), есть вера. Из сказанного следует, что вера не может быть приобретена посредством чувственного восприятия, или усвоения аксиоматических умопостигаемых данных, или опыта, или доказательств, основанных на естественных предпосылках, — потому что все перечисленные вещи составляют логически необходимый фундамент знания, а знание навязывает себя человеку, человек его не выбирает. Очевидно, что сфера веры для ученого более ограничена, чем для простого верующего, ибо ученый научным путем приобретает большую часть того знания, которое простому верующему открывается через веру, — однако ученый и простой

верующий становятся равными, когда доходят до проблем, которые человеческий разум не в состоянии решить без Божественной помощи. Это возвращает нас к вопросу о Божественном провидении и той роли, которую играет Израиль в человеческом сообществе.

Божественное провидение заботится о народе Израиля больше, чем о любом другом народе, потому что израильский народ есть «интеллект *in actu*», благодаря совершенной Торе. Индивидуальное провидение заботится об индивиде тем больше, чем больший интеллект тот приобрел, и то же самое относится к народам. У кого-то может возникнуть вопрос: а не занимают ли люди, не принадлежащие к народу Израиля, так сказать, промежуточное место между человечеством (как видом) и индивидом? Это означало бы, что сама принадлежность к народу Израиля обеспечивает человеку заботу о нем индивидуального провидения. Бибаго категорически отвергает предположение о таком различии между народами, впервые высказанное Иехудой Галеви.

Если какой-то индивид становится особым объектом Божественного провидения, то происходит это не потому, что данный индивид генетически принадлежит к народу Израиля, но потому, что он идентифицировал себя с сущностью Израиля, который получил истины Торы и, благодаря своей вере в сии истины, является интеллектом *in actu*. Определение иудея таково: это человек, разделяющий истинную веру, который обладает знанием (букв. «знанием вещей») как человек и дополнительным знанием как приверженец истинной веры.

Как человек, он достиг знания, которым должен обладать каждый человек, ибо он есть одновременно умопостижение, умопостигающий и умопостигаемое и этим близок к миру умопостигаемых сущностей. Как иудей, он должен обрести совершенство веры, изучать Тору и верить в то, во что обязан верить как иудей. Это второе совершенство носит более частный характер, чем первое, однако индивидуальная форма, которую в своей совокупности образуют два упомянутых совершенства, есть форма иудея и верующего израильтянина.

Я не буду пересказывать дальнейшие аргументы Бибаго (имеющие ярко выраженную схоластическую окраску), которые доказывают, что народ Израиля, в соответствии с вышеприведенным определением, пребывает на уровне субстанции, которая и обеспечивает его вечность, тогда как другие народы пребывают на уровне акциденций. Отметим лишь, что философия Бибаго имеет и исторический аспект. Израиль играет в человеческом сообществе роль интеллекта, противостоящего другим способностям, которые его ненавидят и борются с ним. Так, Израиль трижды был изгнан: первый раз в Египет, который символизирует чувственное восприятие, второй раз в Вавилонию,

символизирующую воображение, и третий раз в христианский мир, представляющий практическую мудрость (*тевуна*); сия мудрость настолько велика, что почти неотличима от интеллекта; вот почему последнее пленение будет длиться долго — до тех пор, пока доминирующие в настоящее время воображение и софизм окончательно не исчезнут.

## Ицхак бен Моше Арама

Ицхак Арама (ок. 1420–1494) был раввином в различных общинах Арагона, а затем в городе Калатаюд, где написал большую часть своих работ. Его проповеди часто служили основой для позднейших сочинений. Он также принимал участие в публичных диспутах с христианскими учеными. После изгнания евреев из Испании в 1492 г. он переехал в Неаполь (где познакомился с Ицхаком Абраванелем) и там умер.

Самая известная из его работ — *Акедат Ицхак* («Жертвоприношение Исаака»), собрание философских проповедей и аллегорических комментариев, расположенных в порядке следования недельных отрывков Торы. Книга разделена на 105 глав (или «врат»), каждая из которых представляет собой двухчастную проповедь. В первой части автор рассматривает ту или иную философскую идею в свете библейских и талмудических текстов; во второй части доминирует комментарий к недельному отрывку из Писания, и связанные с этим текстом трудности разрешаются посредством обращения к философской идее, которая была обоснована в начале главы. Впервые напечатанное в Салониках в 1522 г., «Жертвоприношение Исаака» многократно переиздавалось (по меньшей мере двенадцать раз). Помимо него и еще одной полемической работы, посвященной отношениям между религией и философией, Ицхак Арама написал комментарии к Песни Песней, Книге Руфь, Плачу Иеремии, Книге Есфирь и Книге Притчей (последнюю работу он посвятил памяти своего зятя). Возможно, он написал также комментарий к «Этике» Аристотеля, которую часто цитирует, но уверенности на сей счет у нас нет.

В отличие от Авраама Шалома, о котором мы будем говорить ниже, Ицхак Арама не останавливается перед критикой Маймонида. Он никогда не ставит под сомнение превосходство религиозной истины над человеческим разумом: наш интеллект получает данные чувственного восприятия, которые не дают точной информации о мире; наше рациональное знание также ограничено, и некоторые области полностью закрыты для него. Философы не способны ответить на трудные вопросы, например, о том, как все многообразие тварных

созданий произошло из Божественного единства, вечен ли мир или он был сотворен во времени, обладают ли небесные сферы душами или нет, почему некоторые из них движутся с запада на восток, а другие — в противоположном направлении, и т. д. Не следует полагать, что когда-нибудь человек решит эти вопросы; они не могут быть решены, потому что находятся вне сферы человеческого разума, как признал Маймонид относительно проблемы сотворения мира.

Философия позволяет человеку узнать Бога природы, но не может научить его тайнам конца времен и высшего блаженства. Патриарх Авраам начал с того, что познал Бога в соответствии со своим разумом и, подобно философам, верил только в то, что сумел узнать. Когда же он совершил свой акт веры, то «поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» [Быт. 15:6], ибо совершить акт веры — значит достичь духовного уровня, более высокого, чем уровень рационального знания. Однако Авраам еще не обрел совершенной веры (простой веры, которая полностью основана на том, что получено по традиции, не задает вопросов и не ставит никаких условий), ибо он спрашивает Бога: «Владыка Господи! Как я узнаю, что я буду владеть ею [обетованной землей]?» [Быт. 15:8], и Бог говорит ему: «...ходи предо Мною и будь непорочен [*тамим* — собственно, „прост, совершенен"]» [Быт. 17:1].

Арама яростно обрушивается на ученых своего времени, которые хотят обосновать веру с помощью интеллекта и человеческого разума, подкрепить религию доказательствами. Он же утверждает, что между верой и разумом имеются серьезные противоречия и нельзя привести в гармонию одно с другим, как пытался сделать Маймонид. Это не означает, что библейский текст следует воспринимать только в его буквальном смысле. Хотя вера превыше разума, она не опровергает его, но выходит за его пределы, и потому некоторые стихи должны интерпретироваться аллегорически. Мудрецы Талмуда постоянно это и делали, но только аллегоризация Писания не должна побуждать нас упускать из виду его буквальный смысл. Арама возражает против чрезмерной аллегоризации библейского текста, практикуемой философами. Тем не менее он не столь осторожен, когда речь идет об *агадот*, и сам предлагает философские интерпретации многих талмудических рассказов, противоречащих разуму, с очевидным апологетическим намерением: показать, что мудрецы Талмуда обладали философским знанием, в чем им отказывали христианские полемисты.

Арама перечисляет шесть принципов веры: сотворенность мира; Божественное всемогущество (то есть способность Бога творить чудеса); пророчество и Богооткровенность Торы; провидение; раскаяние;

и бессмертие души. Эти принципы должны определить не философскую религию или божественную религию вообще, но именно религию Израиля в ее специфике по сравнению с философией и с другими Богооткровенными религиями. Принципы веры дополняют философию, как сама вера дополняет разум и дополняется им. Существование Бога, Его единство и Его нематериальность отражены в Торе, но, несмотря на это, они не являются принципами веры.

Арама особо подчеркивает идею Божественного всемогущества: Бог может приостанавливать действие законов природы и совершать чудеса. В действительности существует только два закона природы: есть «естественная» природа, которая повинуется законам каузальности и свидетельствует о наличии Первопричины; и есть природа сверхъестественная, зримые или скрытые чудеса которой (здесь просматривается влияние Нахманида) проникают в повседневную жизнь и свидетельствуют о библейском Боге, всемогущественном и осуществляющем Свою Волю.

Если такие философы, как Моше Нарбони и Герсонид, отрицали наличие сверхъестественной природы, то объясняется это тем, что они считали человека пребывающим ниже уровня небесных сфер; однако сии сферы — лишь мертвые тела, а человек, мыслящее существо, есть начало и конец творения и его владыка. Согласно Араме, человек, который является «образом Божьим», имеет власть над естественной природой, ибо получил от Бога ключ к космической гармонии и знает, что «макрокосм и микрокосм суть две струны, вибрирующие в унисон и издающие один звук».

Человеческая ошибка, нарушение гармонии в человеке, приводит к космическому беспорядку:

> Ибо существует тесное отношение и очень сильная связь между действиями, совершаемыми [разными] классами людей, от самых лучших до самых худших, и существующими вещами, и в общем, и в частностях; так что можно верить, что упорядоченность и правильность человеческих действий в общем поддерживает и укрепляет природу существующих вещей. Когда же сии действия становятся порочными и ущербными, природа вещей тоже портится. Этот чудесный феномен объясняется тем фактом, что человеческое устройство подобно устройству всего мира (первое называется микрокосмом, а второе — макрокосмом) в соответствии с отношением, которое существует между ними двумя, и в общем, и в частностях, что подтверждается всеми учеными.
>
> Поэтому возможно, чтобы между ними было большее соответствие, чем то, что создают музыканты между двумя музыкальными

инструментами, настроенными на одну ноту... Конструкция Вселенной подобна одному из инструментов; она имеет порядок и структуру, закрепленные во всех ее небесных и земных частях, и благодаря этому жизнь в мире сохраняется в ее целостности.

К сему порядку и к сей структуре обращены и подобны им струны второго инструмента — микрокосма, который должен воспринимать действия первых. И когда второй инструмент хорошо настроен и струны его натянуты так, как они должны быть натянуты, и соотносится он с тайной существования, его природой и в общем, и в частностях, тогда, стоит тронуть его струны, их звук отзовется в струнах макрокосма — и два инструмента (тот, который воздействует, и тот, который воспринимает воздействие) зазвучат в унисон, дабы управление всем существующим было совершенным, насколько это возможно.

(*Акедат Ицхак* / Изд. Поллака, гл. 12, fol. 92)

То обстоятельство, что Арама приписывает и Богу, и человеку способность использовать законы «сверхъестественной» природы и творить чудеса, не мешает ему давать рациональные объяснения большинству описанных в Библии чудес. Сверхъестественный закон совершенствует природу, а не разрушает ее. Человек свободен совершать добро или зло, и на Божественное всеведение это не влияет. Тем не менее сказанное не означает, что Бог оправдывает любой поступок человека, ибо думать так — все равно что отрицать наличие у человека власти над своей судьбой, то есть свободной воли.

Тропа, избранная Ицхаком Арамой, тропа между философией и верой, — узкая и трудная, ибо наш автор не хочет жертвовать ни одним, ни другим. Это ясно видно по его трактовке Закона Моисея. По мнению Арамы, Закон Моисея есть естественный закон философов, он идентичен с нравственными и интеллектуальными добродетелями, но одновременно он — путь, который ведет к добродетелям, неведомым для философов; и только он один дает истинное блаженство, высшее человеческое благо: жизнь, обращенную к Богу, которая состоит из выполнения религиозных актов, позволяющих душе подниматься по ступеням страха перед Богом, веры в Него, любви и служения Ему, — а также обеспечивает бессмертие души в грядущем мире.

С чисто философской точки зрения Араму вряд ли можно считать оригинальным мыслителем; однако его проповеди, собранные в *Акедат Ицхак*, оказали огромное влияние на последующие поколения и высоко оценивались даже христианскими теологами. Это легко понять: Арама предложил образы Бога, мира и Израиля, которые были вполне человечными и в то же время соответствовали специфике иудаизма.

## Авраам бен Ицхак Шалом

Авраам Шалом жил в Каталонии в пятнадцатом веке и умер в 1492 г. Он перевел с латыни на иврит трактат *Philosophia Pauperum*, приписывавшийся Альберту Великому, и *Questiones* Марсилия из Ингена по поводу «Органона» Аристотеля.

Работа самого Авраама Шалома, *Неве шалом* («Прибежище мира»), разделена на тринадцать книг — явная аллюзия на тринадцать принципов Маймонида. Каждая книга состоит из глав (их число меняется), которые, по сути, являются проповедями, посвященными разным философским проблемам: сотворению мира; существованию Бога; Его единству и Его нематериальности; другим Божественным атрибутам — знанию частностей и Божественному провидению; интеллекту и его посмертному существованию; Торе и ее Божественному происхождению, различным Божественным заповедям, жертвоприношениям и молитвам; и т. д. Не говоря уже о том, что работа его не отличается систематичностью, автор часто возвращается к одним и тем же темам, чтобы продолжить их обсуждение. Во введении он объясняет, что при написании этой работы ставил перед собой две цели:

(1) Доказать иудеям, находящимся под влиянием «греческих» идей, что талмудические *агадот* содержат глубокую мудрость, которая становится очевидной, если их правильно интерпретировать.

(2) Дать обзор философских мнений своих предшественников, чтобы решить, какие из них согласуются с Торой, а какие нет.

В действительности Авраам Шалом предлагает толкования многочисленных библейских стихов, а объясняемые им *агадот* все взяты из первого трактата Талмуда, *Брахот*.

Свои философские интерпретации Авраам Шалом начинает с того, что представляет взгляды Маймонида, Герсонида и Крескаса и, хотя открыто признается в том, что высоко ценит двух последних философов, как правило, принимает идеи Маймонида и защищает их от критики двух его оппонентов. Так, он признает доказательство существования Бога, основанное на вечности движения, хотя и утверждает, что Бог создал мир Своей Волей, *ex nihilo*. Однако (следуя в этом Маймониду) он допускает возможность сотворения мира Божественной Волей на базе пред-существовавшей материи и говорит, что такое представление может быть согласовано с религией.

Тем не менее Маймонида иногда бывает трудно примирить с ортодоксальными религиозными идеями — например, в том, что

касается вопросов, связанных с Провидением и с ролью интеллекта. Авраам Шалом соглашается с иудейской традицией и с Крескасом, признавая, что Божественное провидение особенно заботится об Израиле и что это провидение отлично от того, что распространяется на человечество в целом. В данном случае Авраам Шалом даже проявляет недобросовестность, ибо не говорит, что Маймонид ошибается, но интерпретирует слово *сехель* «интеллект», которое употребляет этот философ, в значении «знание, действия или то и другое вместе».

Даже в тех пассажах, где обсуждаются принципы иудаизма, его мысль не отличается последовательностью, и он иногда перечисляет четыре догмы, один раз — пять, а иногда использует термин «принцип» в более широком значении. Х. Давидсон, скорее всего, прав, когда замечает, что Авраам Шалом, чья философская культура обнаруживается на каждой странице его пространного труда, по-настоящему не интересовался философскими вопросами. Будучи глубоко убежденным в истинности доктрин иудейской религии, с одной стороны, и позиций Маймонида, с другой, он просто попытался передать свою уверенность современникам, воспользовавшись философским стилем, характерным для того периода.

## Ицхак Абраванель

С Ицхаком Абраванелем мы покидаем Испанию и, можно сказать, прощаемся со средними веками. Мне останется лишь вкратце рассказать о еврейских философах пятнадцатого века в Йемене, Северной Африке, Греции, Турции и особенно в Италии, где иудейские ученые часто находили пристанище и участвовали в великом движении Ренессанса. Однако 1492 год, дата изгнания евреев из Испании, отмечает конец эпохи.

Ицхака Абраванеля называли последним из средневековых иудейских философов Испании и одновременно первым гуманистом. Это суждение подтверждается как его жизнью, так и его сочинениями, ибо если он был человеком Ренессанса, то был также и средневековым философом, вновь поднявшим все те темы, о которых шла речь в этой книге.

Он родился в Лиссабоне в 1437 г., в семье купцов и придворных, и получил прекрасное образование, в программу которого входили и науки, и традиционные раввинистические дисциплины, и античные классические тексты, и христианская теология. В возрасте двадцати пяти лет он уже написал трактат о провидении и пророчестве и вел в синагоге публичные занятия по Второзаконию.

Как и его отец Иехуда, он был казначеем Альфонса V Португальского и возглавлял процветающее дело. Обвиненный в участии в заговоре Жуаном II, который пришел к власти в 1481 г., он в 1483 г. бежал и год спустя поступил на службу к Фердинанду Арагонскому и Изабелле Кастильской.

В 1492 г. он безуспешно пытался добиться отмены эдикта об изгнании евреев. 31 мая того же года он отплыл в Неаполь и там, при дворе Фердинанда I, короля Неаполитанского, был назначен на должность, аналогичную той, которую занимал в Кастилии. Он оставался при этом дворе до 1495 г., а потом, поселившись в 1503 г. в Венеции, принимал участие в переговорах между венецианским Сенатом и Португальским королевством. Большинство его работ было написано в период его шестнадцатилетнего пребывания в Италии, где он и умер в 1509 г.

Он оставил очень много работ, как философских, так и экзегетических:

(1) Комментарии на все Пятикнижие, на ранних пророков (Иисуса Навина, Судей, Самуила и Царей), поздних пророков (Исайю, Иеремию и Иезекииля) и двенадцать малых пророков.

(2) Комментарии на *Агаду* и *Пиркей Авот*.

(3) Три работы мессианистической направленности, в том числе комментарий на Книгу Даниила.

(4) Комментарий к «Путеводителю растерянных», а также ответы на вопросы, связанные с «Путеводителем», и небольшой трактат о композиции этой книги.

(5) Различные работы, в которых обсуждаются философские или теологические вопросы:

— Юношескую работу *Атерет зкеним* («Венец древних»), посвященную проблемам пророчества и провидения.

— *Шамайим хадашим* («Новые небеса»), о сотворении мира.

— *Мифалот Элохим* («Труды Господни»), тоже о сотворении мира.

— *Рош амана* («Начало Веры»), о принципах, или догмах, иудейской религии.

— Короткую работу *Цурат ха-йесодот* («О форме первоэлементов»).

Две другие работы, которые Абраванель упоминает в письме (1507 г.) к Шаулю ха-Кохену из Кандии, одна о Божественной справедливости и вторая о пророчестве, не сохранились и, может быть, вообще не были закончены.

Все работы Абраванеля были напечатаны, большинство из них — в шестнадцатом веке.

Абраванель очень заинтересованно и амбивалентно относился к Маймониду; он чуть ли не на каждой странице цитирует этого философа с неумеренным восхищением или, наоборот, язвительно его критикует. Три главные темы размышлений Абраванеля — сотворение мира, пророчество и принципы иудаизма. Рассматривая их, он часто соглашается с буквальным значением текстов Маймонида, но отвергает стоящую за буквой мысль; ему приходится реабилитировать буквальный текст, когда это возможно, или опровергать его слово за словом и фразу за фразой. Его философские сочинения можно считать чрезвычайно подробным комментарием к трудам Маймонида (свои оригинальные идеи он высказывает в библейских комментариях), и он, скорее всего, считал комментарий к «Путеводителю растерянных» главным трудом своей жизни.

Для Абраванеля концепция сотворения мира *ex nihilo* — единственная приемлемая с точки зрения религии гипотеза, хотя она и не может быть доказана философским путем. Возражая Герсониду, он утверждает, что нельзя допустить идею пред-существовавшей сотворенному миру неоформленной материи, потому что между материей и формой имеется необходимая связь; вступая в спор с Крескасом, он отмечает, что идея наличия необходимой воли со стороны Бога разрушает саму концепцию воли. Что же касается вопроса о точном моменте, когда мог произойти акт творения, то Абраванель попытался решить его, высказав мысль, что Бог создает бессчетное число миров и через некоторое время их разрушает.

Пророчество — это то, что описывает Маймонид, когда излагает свое первое мнение по данному вопросу; дар пророчества дается людям простым и невежественным: Бог избирает среди людей того, кого хочет, чтобы сделать Своим пророком, но человек этот должен быть чистым в нравственном смысле и иметь благочестивое сердце. Пророчество есть Божественное знание, которое Бог изливает на пророка, сущностное и детальное знание, передаваемое через посредника или без оного; если это знание воспринимается интеллектом, слова пророка бывают ясными и понятными; если оно воспринимается воображением, то пророк облекает его в образы и аллегории. Разница между мудрецом и пророком заключается в различии между эманациями,

воспринимаемыми тем и другим. Пророк получает эманацию несравненно более изобильную и значимую. Именно суперизбыточность Божественной эманации позволяет отличить пророческий сон от обычного предостерегающего сна. Пророческие образы воздействуют на воображение благодаря своей силе и интенсивности. Пророчество, этот сверхъестественный феномен, который корректирует естественные недостатки пророка, а также его воображение и его интеллект, может пребывать только в человеке, чья душа постоянно обращена к Богу. Подобное явление возможно только в среде евреев, свободно живущих в своей стране, на Земле Израиля, — и в принципе исключено для современных евреев, угнетаемых бедствиями и зависящих от доброй воли языческих царей. В своей книге «Начало веры» Абраванель берется защищать тринадцать принципов Маймонида и делает это в первых двадцати двух главах. Однако в двух последних главах он объясняет, что, поскольку Закон Моисея является сверхъестественным законом, ни один из его принципов нельзя считать более важным, чем другие; все положения Закона одинаково значимы и должны быть приняты верующими. Почему же Маймонид решил выделить именно эти тринадцать принципов? Потому, утверждает Абраванель, что хотел облегчить для людей невежественных понимание принципов: разве те же тринадцать принципов не обсуждаются в *Мишне Тора*, книге, предназначенной не для философов, но для простых верующих?

Хотя Абраванель как философ примечателен не своей оригинальностью, а скорее глубиной и эрудицией, он высказывает чрезвычайно интересные мнения, касающиеся политики и истории.

Согласно Маймониду, пророк-философ Моисей распространил закон (Тору), который оказался единственным Божественным Законом, потому что был ближе всех других людей к Активному Интеллекту и достиг наивысшего уровня человеческого духа.

Для Абраванеля пророчество представляет собой сверхъестественный феномен, а Закон есть Божественный Закон, очень тесно связанный с естественными феноменами и с событиями человеческой истории, в которой мы живем. Поэтому существуют две истории: с одной стороны, человеческая и естественная, с другой — божественная и сверхъестественная; обе они «встречались» в период библейской истории, когда Бог вмешивался в человеческие дела.

Мессия — это не царь-завоеватель, который восстановит независимость еврейского народа и, благодаря своим воинским доблестям, вернет евреев на их землю, как полагал Маймонид, но Боговдохновенный человек, чьи чудеса будут явлены в войне и потрясениях конца времен.

В концепциях Абраванеля, о которых мы говорили до сих пор, нет ничего особенно нового по сравнению с тем идейным течением, которое началось с Иехуды Галеви. Однако Абраванель вводит еще одну тему, восходящую к Сенеке: он характеризует всю человеческую цивилизацию (как иногда делаем и мы) как нечто «искусственное» и «излишнее».

Человеческая история, «естественная» история, в действительности совсем не такая; цивилизация «искусственна», потому что истинная «природа» по сути своей чудесна. Жизнь израильтян в пустыне, где все зависело от Божественной щедрости, была аналогична «естественной» жизни, жизни Адама до грехопадения. Грех Адама разрушил весь естественный порядок вещей; цивилизация, с ее городами и правительствами, есть бунт против Бога; единственная «естественная» жизнь — это жизнь свободных и равноправных людей, кормящихся сельским хозяйством. Различные языки и разные народы тоже являются результатом человеческого бунта. Когда Абраванель обсуждает проблему наилучшей формы правления, возможной для нашей цивилизации, он учитывает контекст этой «ложной» жизни и ставит вопрос о наименее плохой из возможных форм правления, которые все по сути своей плохи; только царствование Мессии восстановит «естественную» человеческую жизнь.

Однако наш автор был государственным деятелем и потому не мог не интересоваться теми формами управления людьми, которые существовали в его время. Анализируя два библейских пассажа (Втор. 17:14 и 1 Цар. 8:6), он опровергает философские аргументы, согласно которым монархия представляет собой наилучшую из возможных форм правления; эти аргументы базировались на принципе иерархичности, основополагающем принципе всей средневековой мысли: царь является для народа тем, чем сердце является для тела и Первопричина — для Вселенной. Только монархия, утверждали прежние философы, обеспечивает три условия хорошего функционирования общества: единство, преемственность и абсолютную власть. Согласно же нашему автору, общество может, не разрушаясь, существовать также и с другими формами правления. Единство может быть достигнуто через единодушную волю нескольких лиц с гораздо бóльшим успехом, нежели через безответственную волю одного человека; преемственность может быть обеспечена правлением последовательно сменяющих друг друга лидеров, если они знают, что должны отчитываться в своих действиях. Что же касается абсолютной власти, то Абраванель вообще не видит в ней необходимости. Да и в самой Торе содержатся доводы в пользу коллективного правления. После рассмотрения различных

теоретических аргументов Абраванель переходит к практическому опыту. Управление посредством избранных судей, которое можно наблюдать в итальянских городах (Венеции, Флоренции, Генуе и других), по мнению нашего автора, несравненно лучше монархии; а мы знаем, что он на себе испытал оба типа организации власти. Тем не менее он с почтением относится к любой существующей власти и говорит, что в монархическом государстве монарху следует выказывать абсолютное повиновение.

Для Израиля истинным руководителем является Бог, Который сохраняет этот народ посредством Своего особого провидения; поэтому евреи не нуждаются в том, чтобы иметь царя; более того, опыт показал, что цари навлекали на них бедствия, а судьи, напротив, всегда отличались благочестием. Поэтому лучшая форма правления для израильского народа — элитарное правление судей, ориентирующихся на Божественную волю. Мессия будет не царем в обычном смысле этого слова, но судьей и пророком. Абраванель, вслед за Авраамом ибн Эзрой, интерпретирует пассаж о царской власти из Второзакония (17:14) как простую уступку со стороны Бога, состоявшую в том, что израильтянам было позволено избрать царя. Эта идея, как и ее словесное оформление, напоминает изречение Николая Лирского, который принадлежал к антимонархическому течению, очень влиятельному в христианской традиции, — тогда как представители еврейской традиции, напротив, как правило, предпочитали монархическую идею. Другие детали своей концепции временной (человеческой) власти и власти духовной (власти Бога) Абраванель тоже заимствовал у христианских авторов. Итак, хотя он остается очень тесно связанным со средневековьем в своих философских и религиозных концепциях, в своих же политических идеях Абраванель явно предстает перед нами как человек Ренессанса.

## Последние еврейские философы Северной Африки, Прованса и Турции

В то время как испанские философы прилагали усилия, чтобы продолжать свою традицию, не жертвуя ни иудаизмом, ни тем, что еще оставалось от средневековой философии, евреи в других странах Средиземноморья тоже, со значительными трудностями, пытались сохранить живой свою философскую культуру.

Эта культура вскоре опустилась до схоластического уровня, во главу угла была поставлена логика. Сфера философии значительно

сократилась — можно сказать, естественным путем. Метафизика, благороднейшая из всех наук, уже не внушала того доверия и уважения, которыми пользовалась на протяжении тринадцатого и четырнадцатого веков; люди больше не верили, что можно достичь абсолютной истины путем усвоения философских знаний. Конкретные науки отделились от корпуса философских дисциплин, и, например, медицину преподавали теперь после сравнительно ограниченного вводного курса.

Логика, этот инструмент научного познания, в пятнадцатом веке оставалась почитаемой дисциплиной. В Северной Африке, в Оране*, *Шмуэль бен Саадия ибн Данан*, уроженец Гранады, написал комментарий к «Трактату о логическом искусстве» Маймонида. *Моше бен Шем Тов ибн Хабиб*, родившийся в Лиссабоне, но живший на Юге Италии, тоже написал комментарий к этой работе.

Прованс, который вряд ли вообще имел своих философов во второй половине четырнадцатого века, пережил недолговременное возрождение интереса к философии благодаря преподавательской деятельности *Шломо бен Менахема Прат Маймона*. От трудов этого ученого, как кажется, ничего не осталось, однако его ученики написали ряд комментариев, основанных на его идеях. А именно:

— Яаков бен Хаим, которого также называют Компратом Видалем Феруссолом, первый из этих учеников, дал своему комментарию к *Кузари* название *Бейт Яаков* («Дом Иакова») и закончил его в 1422 г., в возрасте семнадцати лет.
— Нетанэль бен Нехемия Каспи (Бонсеньор Масиф из Ларжантьера) закончил свой комментарий в 1424 г. Он также составил комментарии к *Руах Хен* («Духу милости»), «Восьми главам» Маймонида и, кажется, заметки к Торе.
— Шломо бен Иехуда (Шломо Вивас из Люнеля) тоже написал комментарий к *Кузари*, когда ему было всего тринадцать лет.

Все эти комментарии похожи друг на друга и явно носят характер академических упражнений, однако они дают хорошее представление об уровне преподавания философии Прат Маймоном в Провансе 1420-х гг. Подборка анализируемых текстов — «Восемь глав» (этика), «Дух милости» (небольшое введение к естественным наукам), *Кузари* (книга о знании Бога, возвышающем Израиль над всеми другими народами) — все еще вполне соответствует потребностям тех, кто только приступает к изучению еврейской философии.

*Авраам Фариссол* (ок. 1452–1528), родившийся в Авиньоне, жил на Севере Италии, главным образом в Ферраре. Он был самым

---

* Город на северо-западе Алжира.

известным писцом эпохи Ренессанса. К его собственным работам относятся комментарии на Книгу Иова, Екклесиаст и *Пиркей Авот*, а также полемическое сочинение, направленное против христиан, *Маген Авраам* («Щит Авраама»). Фариссол часто возвращается к одним и тем же философским проблемам: вопросу о способности Бога знать частности; Его провидению, распространяющемуся на каждое индивидуальное существо; судьбе души в грядущем мире. Удивительно, что этот ученый, так свободно чувствовавший себя в кругах ренессансных эрудитов, оставался, по сути, человеком средневековья.

В Турции мы находим более высокий уровень преподавания философии. *Мордехай бен Элиэзер Комтино* (1420 – до 1483) был авторитетным преподавателем и влиятельной личностью. Помимо работ по математике и астрономии, он написал комментарии к «Трактату о логическом искусстве» Маймонида, к нескольким книгам Авраама ибн Эзры, к «Метафизике» Аристотеля и к Пятикнижию. Он пользовался известностью главным образом, благодаря своей терпимости и гуманизму; он обучал как раббанитов, так и караимов, не проводя различия между ними, и считал, что его долг состоит в распространении необходимой для людей общей культуры, без которой религиозные тексты не могут быть поняты.

Следует признать, что всем упомянутым философам приходилось вести трудную борьбу: средневековая философия уже не удовлетворяла запросам времени, и в шестнадцатом веке этот духовный вакуум предстояло заполнить каббале.

Новая философия, философия Ренессанса, рождалась в Италии, однако прежде, чем мы перейдем к ее обсуждению, я должна вкратце охарактеризовать культурную ситуацию в Йемене.

## Еврейская мысль в Йемене

Четырнадцатый и пятнадцатый века отмечены своего рода ренессансом философской мысли в Йемене; чтобы быть более точным, можно сказать, что этот период вообще отличался большой интеллектуальной активностью и что философия тогда культивировалась наряду с другими сферами еврейской мысли. Философская традиция существовала в Йемене с двенадцатого века, когда Нетанэль бен ал-Файюми написал свою работу *Бустан ал-укул* («Сад интеллектов»). Йеменская философия, по сути, представляет собой дальнейшее развитие идей Маймонида; этот андалусский ученый считался здесь поистине неоспоримым авторитетом, как в вопросах *Галахи*, так

и в научных вопросах. Цитаты из Маймонида (за исключением очень пространных) в библейском комментарии *Нур аз-залам* («Свет во тьме»), который был написан в 1329 г. *Нетанэлем бен Иеша*, показывают, что в Йемене тексты этого философа знали наизусть, как Библию. Однако Маймонида интерпретировали не в свете Аверроэса, который был не известен восточной традиции, а в свете мидрашей и работ восточно-арабских авторов, прежде всего неоплатоников (работы эти иногда копировались арабскими буквами).

Одна из интересных особенностей йеменской еврейской среды заключалась в использовании арабского как языка культуры — при написании библейских и галахических комментариев, философских и даже поэтических сочинений. Сказанное отчасти объясняет, почему мы плохо знаем эту литературу. Великие еврейские авторы, которые писали по-арабски, были переведены на иврит в двенадцатом и тринадцатом веках, а потом, за немногими исключениями, в качестве общепринятого языка науки употреблялся иврит. Даже сейчас оригинальные сочинения на арабском менее доступны для исследователей еврейской традиции, чем работы на иврите. Запад вновь открыл для себя йеменскую традицию в конце девятнадцатого века, и манускрипты из Йемена принесли обильный урожай текстов, ранее считавшихся утраченными, прежде всего из сферы мидрашей. Несколько современных ученых уже дали нам некоторое представление о богатстве йеменской еврейской философии.

В 1320-х гг. между учеными Йемена разгорелась дискуссия по поводу аллегорического толкования Библии. Один малоизвестный автор из Сады написал аллегорический библейский комментарий под названием *Китаб ал-хакаик* («Книга истин»). Его аллегории показались слишком дерзкими мудрецам из Саны, в том числе Нетанэлю бен Иеше, которого мы уже упоминали. Жители Сады встали на защиту своего коллеги и составили апологию библейской аллегории, изложив свои аргументы в десяти пунктах.

Их доводы базировались на древности аллегорического метода, примеры применения которого можно обнаружить уже в мидрашах, и на цитатах из Маймонида, подкрепленных авторитетом ал-Газали. Противники аллегорического метода в действительности признавали его допустимость, но лишь для определенных частей Библии, таких, как *Маасе Берешит* и *Маасе Меркава*, тогда как сторонники этого метода распространяли область его применения на весь библейский текст.

Несмотря на эти разногласия, основная тенденция йеменской философии состояла в стремлении установить гармонию между

философией и религией, а не, как часто случалось в Европе, противопоставить их друг другу (здесь сказалось отсутствие влияния Аверроэса).

В качестве особенно примечательного примера этой гармонизирующей мысли можно сослаться на труды одного ученого пятнадцатого века, которого теперь мы достаточно хорошо знаем благодаря Д. Блюменталю, издавшему два его главных сочинения.

## Хотер бен Шломо

Хотер, которого также называют Мансуром ибн Сулейманом ад-Дамари, написал много работ. Из них сохранились следующие:

— Комментарий к Торе, *Сирадж ал-укул* («Светильник умов»).
— Комментарии на комментарий Маймонида к Мишне.
— Два сборника *респонсов*, в двух версиях, одна из которых содержит семьдесят вопросов и ответов, а другая — сто. Из ста вопросов двадцать восемь непосредственно касаются различных философских проблем, а семьдесят два направлены на то, чтобы согласовать философию Хотера с различными библейскими, талмудическими и маймонидианскими текстами.
— «Комментарий к тринадцати принципам Маймонида».

Другие работы, которые упоминает сам автор, по-видимому, не сохранились. Единственная дата из жизни Хотера, которая нам известна, приведена в первой версии респонсов: 1423 г.

К иудейским источникам Хотера относятся, помимо традиционной литературы, многочисленные *мидрашим*, в том числе *Мидраш хагадоль* («Великий мидраш»), обретший свою окончательную форму около 1350 г., *Мидраш ас-Сийани* (1422) и мистические *мидрашим*, которые Маймонид не считал частью традиции; работы Саадии Гаона; стихотворения Иехуды Галеви и Авраама ибн Эзры; а также работы йеменских ученых, такие, как *Нур аз-залам* (упоминавшийся нами ранее), сочинения Зхарии ха-Рофе (ок. 1430 г.) и, может быть, другие, которые Хотер цитирует, не ссылаясь на авторов. Его арабские источники также разнообразны и включают как философские, так и литературные труды. В своем комментарии к Торе Хотер дважды цитирует Мухаммада и в обоих случаях присовокупляет к его имени формулу «Да благословит его Бог и приветствует!».

Философия Хотера базируется на трех идейных течениях: учении Маймонида, неоплатонизме, представленном энциклопедией «братьев чистоты» (*Расаил ихван ас-сафа*), и аристотелизме, включающем

концепции ал-Газали и Авиценны. Его космология соединяет в себе черты аристотелизма и неоплатонизма, и ее сложность есть результат этого синтеза разнородных элементов. Д. Блюменталь обобщает космологические представления Хотера таким образом:

> От Бога эманировал, *ex nihilo* и по Его свободной Воле, [Универсальный] Интеллект. В нем уже присутствовали все идеи, и от него исходило повеление «Да будет...», и произошла Вселенная, следующим образом: Десять Интеллектов эманировали от [Универсального] Интеллекта, и последним из них был Активный Интеллект. От него же [Универсального Интеллекта] эманировала Универсальная Душа. От него же были еще три эманации, каждая из которых имела продолжение в реальности: Первичная Первоматерия, Природа и индивидуальные души. Универсальная Душа непосредственным образом наполнила Первичную Первоматерию различными видовыми формами, дабы та могла произвести различные формы небесной материи. Она также дала сим телам специфические для них души (а специфические для них интеллекты они получили непосредственно от Интеллектов). От лунной сферы (последней в ряду сфер) эманировала Вторичная Первоматерия. Затем Вторичная Первоматерия получила формы от Природы — а именно: получила четыре качества сухости, влажности, теплоты и прохладности, — дабы она могла произвести четыре первоэлемента. Далее четыре первоэлемента соединились в различные комбинации и получили формы от Природы, дабы они могли произвести сложные существа. Живые сложные существа получили индивидуальные души непосредственно от Универсальной Души, а рациональные существа (люди) сверх того получили индивидуальные интеллекты непосредственно от Активного Интеллекта.
>
> (D.R. Blumenthal. *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo*, p. 21–22)

Из-за этого соединения неоплатонизма и аристотелизма проблема существования идей для Хотера оказывается далеко не простой; согласно нашему автору, идеи, которые дают форму материи, действительно существуют вне пределов человеческого сознания, однако идеи, произведенные в процессе интеллектуального анализа, существуют только в сознании человека.

Проблему восприятия Хотер решает в контексте размышлений над одним пассажем из «Путеводителя растерянных» (I, 73): «Действие же воображения не таково, как действие интеллекта, но противоположно ему...»*

---

* См. перевод М. Шнейдера, с. 442.

Вот как суммирует его размышления Блюменталь:

> Теория восприятия рабби Хотера сводится к следующему: (1) В каждом объекте имеется «след интеллекта» (именуемый также «идеей объекта» или «формой объекта»). (2) Этот «след» воспринимается самым сокровенным вúдением души, но не только им одним, ибо интеллект (который содержит внутри себя все формы) должен представить этот «след» душе в материальной форме. (3) Итак, интеллект представляет этот «след» (или «идею» или «форму») рациональной душе. (Этот процесс именуется «материализацией» или «рационализацией».) (4) Тем временем органы чувств уже восприняли физическую форму объекта и передали данные чувственного восприятия присущей душе способности воображения, которая, в свою очередь, подвергла эти данные чувственного восприятия абстрагированию и передала их рациональной душе. (5) Тогда рациональная душа приступает к сопоставлению двух типов данных восприятия, которые теперь находятся внутри нее, — тех, что поступили от интеллекта, и тех, что поступили от органов чувств и воображения. Она осуществляет это, материализуя данные первого типа еще больше и превращая их в «естественные характеристики». (6) Эти «естественные характеристики» идентифицируются с абстрагированными данными чувственного восприятия и воображения («душа вновь входит в другую форму»). (7) Весь этот процесс начинается лишь тогда, когда рациональная душа, которая по своей сущности не является цельной и только со временем может приобрести совершенство, «желает получить знание от» интеллекта, «[домогается] совершенства у» интеллекта или «соединяется с» интеллектом, который, будучи сам по себе цельным, в противном случае не вступит в действие.
>
> (*Ibid.*, p. 29)

Хотер также говорит, что существует четыре уровня интериоризации реальности: письмо, (устное) слово, идея и беседа души с самой собой.

Рациональная душа есть одна из форм интеллекта; она воспринимает существующие вещи *in actu* (активным, актуальным образом), но обладает знаниями только потенциально. Интеллект же, напротив, всегда пребывает *in actu*. Рациональная душа, вновь обретая совершенство, которым она обладала до того, как была изгнана в этот мир, может опять соединиться с миром Интеллектов и приблизиться к Активному Интеллекту. Тогда душа облекается сияющим светом; она становится добродетельной, знающей, чистой и утонченной, никакая неудовлетворенность больше не омрачает ее радость, и она, наконец, соединяется с Интеллектом.

Примечательно, что Хотер бен Шломо, не знавший учения Аверроэса, пришел к концепции соединения с Интеллектом, которая в европейской еврейской философии определенно ассоциировалась с Аверроэсом. Согласно Хотеру, Моисей достиг близости с Универсальной Душой: после того, как рациональная душа Моисея обрела совершенство и ее связь с Активным Интеллектом упрочилась, его душа соединилась с Универсальной Душой, а его интеллект — с Активным Интеллектом; именно тогда на него снизошли сверхъестественное совершенство и сияющий свет, именуемые Торой.

Различие между рациональной душой и интеллектом сохраняется и после смерти. Похоже, что, по мнению Хотера, человеческий интеллект после смерти тела сливается с Интеллектом. Совершенные рациональные души становятся ангелами и соединяются с миром душ сфер, а в конце концов и с Универсальной Душой. Хотер бен Шломо, кажется, отождествлял Едемский сад с Универсальной Душой, которую представлял себе как мир непрерывности, бесконечного существования, блаженства и Божественного присутствия. Он считал, что души людей, не имевших при жизни никаких знаний, присоединяются к миру животных душ. Души же тех людей, которые имели знания, но использовали их для дурных целей, будут подвергнуты вечному наказанию.

Философский мистицизм нашего автора порой напоминает мистические идеи Шмарии Икрити, чьи работы знали и копировали в Йемене.

## Еврейские философы в Италии периода Кватроченто*

В то время как в Испании еврейские мыслители заняли оборонительную позицию и, так сказать, возводили барьеры вокруг Торы, итальянские ученые были открыты для восприятия новых способов мышления, которые ослабляли жесткие институты средневековья и закладывали основы современного мира.

В этом контексте особенно значимы две новые черты. Во-первых, тот факт, что итальянские еврейские мыслители уже не могут быть поняты в ограниченных рамках еврейской философии; они являются частью ренессансной культуры периода Кватроченто, ибо глубинное сходство идей, литературные источники и личные взаимоотношения

---

* Пятнадцатого века (от *ит.* Quattrocento).

теснейшим образом связывали их с христианскими учеными и христианским обществом в целом.

Во-вторых, их уже нельзя описывать как средневековых философов. Вплоть до сего момента были важны скорее идеи, нежели люди. Часто мы ничего не знаем об авторах, чьи работы анализировали, однако их системы мышления сохранились, и это главное. Совсем иначе обстоит дело с авторами эпохи Ренессанса; они редко бывают систематичными, и в их работах могут сосуществовать идеи, которые на первый взгляд кажутся противоречащими друг другу. Их концептуальные инструменты остаются теми же, какими были в эпоху средневековья, и мы напрасно стали бы искать новые идеи в работах этих авторов пятнадцатого и шестнадцатого веков. Зато существенно новым является их способ использования понятий и идей, унаследованных от средневековья. Нарушение упорядоченности средневекового аристотелианского мира на первых порах ощущалось как утрата равновесия, как невозможность построить что бы то ни было на прочном фундаменте. Прежние понятия больше не могли приниматься в том виде, в каком они существовали раньше, и Земля определенно уже начинала вращаться — правда, пока еще не вокруг Солнца. В этом мире, который трещал по швам, стремление к абсолюту часто находило выражение в интенсивной и агрессивной религиозности. Приближалась эра Реформации, религиозных войн, охоты на ведьм. Для евреев она должна была стать и эпохой каббалистов Цфата, наложившей глубокий отпечаток на еврейскую культуру, эпохой Иосефа Каро и его книги *Шулхан Арух*, превратившей практику исполнения заповедей в жесткую систему, которой по сей день придерживается *Галаха*. Должна была стать временем Саббатая Цви, который ввергнул еврейский мир в хаос и чья авантюра закончилась катастрофой.

Все это уже очень далеко от упорядоченного мира средневековья и гармоничной системы небесных сфер, одушевленных вечным движением. Была ли вообще ренессансная мысль философской? В любом случае эта философия весьма сильно отличалась от средневековой философской мысли, хотя и сохранила ряд особенностей последней.

В Италии пятнадцатого века существовало несколько групп еврейских мыслителей. Во-первых, те, кого мы можем назвать традиционалистами: например, Иехуда бен Иехиэль Мессер Леон и его сын Давид; во-вторых, неоплатоники, которые в большинстве своем были каббалистами, такие, как Иоханан Алемано; в-третьих, философы типа Иехуды Абраванеля, которого также называли Лео Хебреусом; и, наконец, достаточно изолированное место занимал Элияху Дельмедиго, последователь Аверроэса.

Все эти еврейские мыслители читали по-латыни и по-итальянски, а большинство из них и писали на этих двух языках. В 1409 г. Факультет Искусств (то есть философии, астрономии и медицины) Падуанского университета открыл свои двери для евреев — и Яаков бен Давид Провансаль в письме, адресованном Давиду бен Иехуде Мессеру Леону (это письмо, в котором идет речь об отношении к наукам, было написано в Италии в 1490 г.), горько сетует на то, что молодые евреи изучают науки под руководством христианских наставников, ибо последние, заручившись поддержкой королей или муниципалитетов, довольствуются лишь получением положенной им платы.

*Иехуда бен Иехиэль Мессер Леон* (ум. 1498) может служить хорошим примером философа, который все еще остается схоластиком, но при этом уже принадлежит эпохе Ренессанса. Его многочисленные труды включают комментарии к Аристотелю (которые не все сохранились); исследования по логике, и прежде всего комментарий к *Vetus Logica* — сборнику, в который вошли *Isagogus* Порфирия и начало «Логики» Аристотеля (это единственное из сочинений Мессера Леона, которое было опубликовано); библейский комментарий; комментарий к «Путеводителю растерянных»; поэзию, письма и пр. Его знание еврейской традиционной культуры было, можно сказать, исчерпывающим — как и его знание философских текстов на иврите. Он также был весьма начитан в латинской литературе и даже корректировал перевод на иврит «Логики» Аристотеля (на основе латинского перевода текста). Он также написал работу по медицине на латинском языке и цитировал современных ему христианских логиков.

Его сын, *Давид бен Иехуда Мессер Леон*, родился ок. 1460 г. в Венеции, а позже жил в Болонье, Падуе и Неаполе; в 1508 г. он уехал из Италии в Салоники и умер в Албании ок. 1530 г.

Из его многочисленных грамматических, философских, поэтических и музыкальных сочинений мало что сохранилось. Только одна работа, *Техила ле-Давид* («Хвала Давиду»), была напечатана в Константинополе внуком автора; другие существуют лишь в рукописных копиях: *Маген Давид* («Щит Давида»); комментарий к «Путеводителю растерянных»; комментарий к Плачу Иеремии; «Похвала женщинам» и другие сочинения, респонсы и письма. Позже мы еще поговорим о поставленном им вопросе об отношении к наукам, на который Яаков Провансаль ответил в 1490 г.

Философия Давида Мессера Леона близка к идеям современных ему испанских философов; как и они, он утверждает, что существование

Бога не может быть доказано философским путем, но должно приниматься актом веры, подкрепляемым традицией. Философский метод только дополняет это фундаментальное решение.

Три мира — наш нижний мир, мир сфер и мир Интеллектов — располагаются в иерархическом порядке (соответственно степени духовности каждого) и пребывают ниже Бога, Который есть четвертый мир.

Давид Мессер Леон рассматривает каббалистические *сфирот* как содержание Божественной мысли. Бог является для него одновременно высшим миром в цепи существующих вещей и Творцом мира; Он находится вне мира, но вместе с тем присутствует внутри мира — как Творец, Перводвигатель, универсальное и индивидуальное провидение.

От двух высших миров, Божественного мира и мира Интеллектов, происходят, соответственно, души израильского народа и души других людей. Тора есть путь, который ведет к вечной жизни; она также есть истина, единственный Божественный Закон и единственная традиция, передающая Божественное откровение. Рассуждая о Божественном Законе, Мессер Леон пытается примирить философию и каббалу; по его мнению, внешний аспект Торы — это Откровение на горе Синай, сокровенный же аспект — Божественная Премудрость, которой Бог руководствовался как моделью, создавая мир. Изучая внешнюю Тору и Талмуд, человек способен за завесой притч и образов уловить что-то из сокровенной Торы; в этом изучении необходимым интеллектуальным инструментом является философия: она обостряет интеллект и помогает ему перейти от потенциальности к актуальности. Однако именно вера ведет благочестивого человека к тому духовному уровню, достигнув которого он сможет постичь Божественный Закон.

Мы можем видеть, что Давид Мессер Леон пользовался как источниками средневековыми еврейскими и арабскими философами, но также Фомой Аквинским и каббалой. Философия была только одним из компонентов его мысли.

## Элияху бен Моше Абба Дельмедиго

Элияху Дельмедиго (ок. 1460–1493) был одним из самых влиятельных и эрудированных иудеев эпохи Ренессанса. Он проводил публичные занятия по философии в Падуе и, может быть, в других итальянских городах. Самый известный из его христианских учеников — Пико делла Мирандола. Работы Дельмедиго, написанные

на иврите и латыни, в большинстве представляют собой комментарии на комментарии Аверроэса к Аристотелеву корпусу или размышления об этих комментариях. С латыни он тоже переводил только работы Аверроэса, и вообще этот арабский философ оказал сильнейшее влияние на его философию религии.

Помимо научных работ, интересны и его письма, поскольку Элияху Дельмедиго, как и все представители Ренессанса, вел ученую переписку со многими гуманистами — своими коллегами и учениками.

Его книга *Бхинат ха-дат* («Исследование религии»), написанная в Кандии* в 1490 г., особенно значима, ибо в ней он возвращается к теме двойной истины, о которой я говорила в связи с Албалагом. Кроме того, тот факт, что эта работа была обнаружена в библиотеке Спинозы, обеспечивает ей место в истории современной философии. В этом коротком трактате Элияху Дельмедиго рассматривает проблему взаимоотношений между философией и религией, базируясь на «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» Аверроэса. Он утверждает, что наука есть истинное знание, доказуемое демонстративным методом; Тора же представляет собой религиозный закон и лежащие в ее основе принципы совсем другие — в собственном смысле религиозные. Философу, который верит в Тору как простой верующий, придется принять ряд религиозных принципов, которые не могут быть доказаны философским путем: существование пророчества, Божественное воздаяние и возможность чудес. Из других принципов Торы некоторые могут, некоторые не могут быть подвергнутыми научному анализу, но все они не противоречат научной истине. Философам следует задавать себе различные вопросы и изучать Тору, однако простые верующие не должны этого делать; и философы поступают очень неправильно, когда смущают простых людей, заставляя их сомневаться в их вере. Взять хотя бы антропоморфизм: думать, что Бог имеет тело, как думает большинство людей, вовсе не значит противоречить Торе; если же подобные идеи противоречат философии, это нисколько не важно для простого верующего, которому и не нужно иметь никаких философских знаний, ибо они будут только смущать его. Аверроэс говорил то же самое; однако в еврейской философии со времен Маймонида принцип Божественной нематериальности считался основой истинных мнений, которые должны приниматься всеми иудеями, как простыми верующими, так и философами. Для Дельмедиго (если отвлечься от трех главных принципов, которые он упоминал раньше) две истины, вера и философия, не совпадают — даже на

* Город на Крите.

уровне определения Бога. В действительности цель Торы политическая: вести людей к истине, каждого в соответствии с его способностями. Однако поскольку не все люди способны достичь интеллектуального блага, ее самая важная задача — организовать «благое» общество, в котором философ сможет беспрепятственно обрести истинное «благо». Для этого необходимо, чтобы все выполняли предписания Торы, лучшего из политических законов; смущать людей интеллектуальными объяснениями ее текста — величайшая из возможных ошибок.

Элияху Дельмедиго также яростно нападал на каббалистов, претендовавших на то, что их традиция восходит к Шимону бар Иохаю, — тогда как на самом деле, пишет наш автор, *Зохар* появился только триста лет назад, как и философы, которые лишили библейские тексты их буквального смысла, пытаясь объяснять их с помощью философских понятий. Библейский текст надлежит понимать в его буквальном смысле — кроме тех случаев, когда имеется противоречие между разными стихами; но и в подобных случаях экзегеза должна оставаться в пределах Богооткровенного текста, ибо нельзя интерпретировать Библию, прилагая к ней другую систему мышления, какой бы эта система ни была.

В Талмуде и в традиции все, что касается заповедей и их исполнения, должно приниматься без всяких обсуждений. Что же касается других высказываний, и особенно *агадот*, то их позволительно не принимать. Пророки и мудрецы не всегда передавали только Божественные слова. Все, что они говорили как люди, должно быть подвергнуто рациональному анализу.

Следует ли вообще объяснять заповеди, которые должны выполняться без рассуждений? Имеют ли они «смысл»? По мнению Дельмедиго, все заповеди имеют свои причины, которые не являются метафизическими; иными словами, целенаправленная мысль человека, выполняющего заповедь, определенно не влияет на космическое равновесие (вопреки тому, что утверждают каббалисты); однако все *мицвот* имеют политические или нравственные причины, которые человек иногда обнаруживает и постигает, а иногда — нет.

Тора, предназначенная в основном для решения политической задачи, имеет свою истину, философия — свою; и не следует пытаться согласовать между собой эти две правды.

В «Вопросе об эффективности организации Вселенной» Дельмедиго утверждает:

Если [в настоящем трактате] будет сказано что-то, противоречащее Закону [=Торе], в этом нет ничего удивительного, ибо я намереваюсь

> говорить об идеях философов, в соответствии с их обоснованиями [данных идей], а подход Закона, в коем заключена вера, отличается от философского подхода.
>
> (По пер. Д. Геффена, см.: D. Geffen. *Insights into the Life and Thought of Elijah Delmedigo*, p. 82)

А во введении к «Трактатам об Интеллекте» он пишет:

> Я не думаю, что слова Торы могут быть объяснены методом философии или что первая [Тора] вообще нуждается во второй [философии]. Согласно моей точке зрения, никто так и не думает — кроме, разве что, человека, который не является ни приверженцем Торы, ни философом... Кроме того, никто не должен думать, что я заблуждаюсь, если в моих философских работах я обращаюсь с философами в соответствии с их методологией.
>
> (*Ibid.*)

Итак, мы видим, что великая мечта средневековых философов о согласовании науки и религии была оставлена. Элияху Дельмедиго, убежденный последователь Аверроэса, тем не менее, очень далек от своего учителя; ибо для арабского философа наука и религия, хотя и различались между собой, составляли части одной и той же — единственной — иерархической системы. Албалаг тоже говорил о двух истинах, но он пытался включить одну из них (религиозную истину) в другую (философскую истину). Еврейский же философ пятнадцатого века уже твердо знал, что существуют две разные дисциплины, две методологии, два независимых ви́дения мира, влекущих человека в разные стороны.

## Иехуда бен Ицхак Абраванель (Лео Хебреус)

Будучи приверженцем Аверроэса, Элияху Дельмедиго причислял себя к той школе философской мысли, главным центром которой являлась Падуя. Неоплатонизм больше культивировался во Флоренции, и его самым знаменитым иудейским представителем был сын Ицхака Абраванеля, Иехуда бен Ицхак Абраванель, известный также как Лео Хебреус (ок. 1460 – после 1532). Иехуда, старший сын Ицхака Абраванеля, родился в Лиссабоне и получил научное и философское образование. В 1483 г. он занимался врачебной практикой в Лиссабоне, а вскоре после того бежал вместе с отцом от преследований. В 1492 г., желая, чтобы его собственный сын, тогда годовалый ребенок, избежал

крещения, Иехуда отправил его с няней в Португалию, однако король Жуан II перехватил мальчика и приказал его окрестить. Мы не знаем, чтó случилось с ребенком потом — может быть, он смог вернуться к своей семье и к иудаизму, — однако эта трагедия окрасила в мрачные тона всю дальнейшую жизнь Лео Хебреуса. После изгнания евреев из Испании Иехуда Абраванель продолжил свою медицинскую карьеру в Неаполе, потом в Генуе, потом опять в Неаполе. Он, возможно, посетил Флоренцию и встречался там с Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолой. Во всяком случае, он читал работы Фичино.

Помимо многочисленных стихотворений, Лео Хебреус написал *Dialoghi d'Amore* («Диалоги о любви»), скорее всего, на итальянском языке, и эта книга стала поистине знаменитой: между 1535 и 1607 гг. вышло двадцать пять ее изданий, а между 1551 и 1660 гг. она была переведена на французский, латынь, испанский и иврит. «Диалоги» иногда вызывали неоднозначные реакции. Так, Ронсар подарил экземпляр книги Карлу IX и написал по этому случаю оду, «Королю Карлу, презентуя ему сочинение Леона-еврея» (см.: Ronsard. *Oeuvres completes*, ed. de la Pleiade, Paris, 1950, vol. I, p. 61); однако ему принадлежит и другое стихотворение о Лео Хебреусе (*ibid.*, vol. II, p. 674), которое кончается так:

Я не люблю жидов, замучивших Христа,
Мессию, что грехи наши навеки искупил:
Пророков убивали, и Закон им был не мил —
Не раз, ропща на Бога, опоганили уста.
Но ты, Великий Тит, их славно обуздал:
Разрушив город их, их род искоренил
И не оставил им ни времени, ни сил,
Чтоб поискать себе приют в других местах.
По мне, Леон-еврей и вовсе б не рождался,
Не лгал, и с Дамами прекрасными не знался,
И худшим вымыслам их дерзко не учил:
Что знает о любви несчастный сей повеса,
Коль тот, кто х... ему слегка подрезал,
Его способности любить навек лишил?

«Диалоги о любви» написаны светским языком и представляют собой образец профанной философии. Это не произведение еврейской философии, но книга по философии, написанная евреем.

Три диалога между Филоном и Софией раскрывают тему любви; мы приведем один посвященный этой теме отрывок:

Поскольку началом и концом круга является Высочайший Творец, первая половина [круга] представляет собой спуск от Него к точке самой низкой и наиболее удаленной от Его высшего совершенства. И первой по порядку спуска оказывается ангелическая природа с ее упорядоченными степенями от высших к низшим; затем следует небесная [природа], начиная с неба эмпиреев, величайшего, и кончая луной, имеющей самый низкий ранг; и, наконец, круг переходит к нашей сфере, низшей из всех, то есть к первоматерии, наименее совершенной из вечных субстанций и далее всего отстоящей от высокого совершенства Творца. Ибо как Он есть чистая актуальность, так она есть чистая потенциальность. И это — конечная точка первой половины круга бытия, спускающейся от Творца через последовательные уровни, от высшего к более низкому, вплоть до [уровня] первоматерии, самого низкого из всех. В этой точке круг переходит в свою вторую половину, поднимающуюся от низшего к высшему, как я уже описывал, то есть от первоматерии к первоэлементам, далее — к сложным соединениям, от них — к растениям и животным и, наконец, к человеку. В человеке она [вторая половина круга] поднимается от растительной к чувствующей душе и, наконец, к интеллекту; и [затем] в интеллектуальной активности она поднимается от одного, в меньшей степени умопостигаемого, объекта, к другому, в большей степени умопостигаемому, пока не достигнет высшего акта умопостижения, объектом каковою является Божество; сие и есть конечное единение — не только с ангелической природой, но, через ее посредство, и с Самим Высочайшим Божеством... Вся первая половина круга состоит из любви высшего к низшему (менее прекрасному, чем оно само) и из последовательных [актов] порождения. И порождающий прекраснее того, что он порождает, и это любовь заставляет его порождать [нечто] и отдавать ему свою красоту; и так обстоит дело со всеми — от высочайшего сотворенного существа до первоматерии, самого низшего из всех творений, ибо любовь высшего к низшему есть средство и причина порождения. И, напротив, во второй половине круга, от первоматерии до высочайшего блага, поскольку она [вторая половина круга] поднимается вверх по склону совершенства от низшего к высшему, менее прекрасное создание должно испытывать любовь по отношению к более прекрасному — чтобы самому обрести бóльшую красоту и достичь единения с ним [этим более прекрасным созданием]. И так круг переходит от одного уровня к другому, более высокому, пока сотворенный интеллект не соединится с высочайшей красотой и не сможет наслаждаться высшим благом посредством предельной любви к нему, каковая любовь есть причина активного единения Вселенной

с ее Творцом, в единении же этом как раз и состоит ее [Вселенной] предельное совершенство.

(По пер. Ф. Фридберг-Сили и Дж.Х. Барнса,
см.: F. Friedberg-Sealy and J.H. Barnes. *The Philosophy of Love*,
p. 450–453)

Описанная выше Вселенная очень близка к средневековым представлениям о мире. Однако многие другие пассажи имеют, скорее, «ренессансное» звучание. Например, следующий:

Ты слышал, что душа есть посредник между интеллектом и телом, и я говорю не только о душе мира, но и о нашей копии этой души. Наша душа, следовательно, имеет два лика (подобные ликам луны, обращенным, соответственно, к солнцу и земле), и один из них обращен к интеллекту, который выше него, а другой — к телу, которое ниже. Первый лик, смотрящий в сторону интеллекта, — это способность понимать, посредством которой душа рассуждает об универсалиях и духовном знании, извлекая формы и интеллектуальные сущности из конкретных и чувственно воспринимаемых тел, то есть постоянно трансформируя материальный мир в мир интеллектуальный. Второй лик, обращенный к телу, — это чувственное восприятие, представляющее собой конкретное знание материальных вещей, окрашенное материальностью познанных телесных вещей. Эти два лика имеют противоположные или разнонаправленные движения; и если наша душа своим верхним ликом, или способностью понимания, делает материальное нематериальным, то ее нижний лик, или чувственное познание, приближаясь к объектам чувственного восприятия и смешиваясь с ними, притягивает нематериальное к материальному. Телесная красота распознается нашей душой посредством обеих этих форм познания, с помощью одного или другого лика, а именно: чувствующего и материального либо рационального и интеллектуального. Для каждой из этих двух форм познания телесной красоты в душе возникает соответствующий род любви: для чувственного познания — чувственная любовь, а для рационального познания — духовная любовь. Многие полагают, что лик души, обращенный к телу, светел, тогда как тот, что обращен к интеллекту, темен: это потому, что их душа погружена в тело, к которому прилепилась, а тело бунтует и вряд ли позволит душе одержать над собой верх... Однако есть и другие, которых можно с бóльшим правом назвать людьми, ибо лик их души, обращенный к интеллекту, не менее светел, нежели тот, что обращен к телу, а у некоторых даже ярче последнего. Такие делают рациональное познание истинной целью своего чувственного познания и ценят чувственную красоту, воспринимаемую нижним

ликом, лишь постольку, поскольку верхний лик может извлечь из нее рациональную красоту, которая и есть истинная красота, как я тебе объяснял. И хотя они позволяют своей духовной душе оставаться с нижним ликом, опущенным долу, к телу, [у них] чувственно воспринятые формы немедленно поднимаются, противонаправленным движением, к верхнему, рациональному лику, который извлекает из них умопостигаемые формы и виды, распознавая именно это как их истинную красоту и отбрасывая все материальное и чувственно воспринимаемое как грубую оболочку нематериального (или как его тень и образ). И подобно тому, как одна форма познания является целью другой [формы познания], так же и одна форма любви является целью другой [формы любви], а именно [любовь] интеллектуальная — [целью любви] чувственной; ибо такие люди любят чувственную красоту постольку, поскольку познание этой красоты побуждает их знать и любить [красоту] духовную и не доступную для чувственного восприятия.

(*Ibid.*, p. 394–396)

Тему космической любви Лео Хебреус, возможно, заимствовал из «Послания о любви» Авиценны, и он сам говорит, что эти теории — арабские. Однако, как было и в случае с Элияху Дельмедиго и Аверроэсом, средневековые идеи в его творчестве претерпели глубокую трансформацию — не сами по себе, но в плане их использования: если прежде любовь понималась как один из аспектов отношения между Богом и Вселенной и отношения Вселенной к Богу, то у Иехуды Абраванеля она неожиданно становится главной действующей силой в мире, где весь порядок строится вокруг нее.

Наряду с неоплатонизмом, столь выразительным примером которого являются «Диалоги о любви», в пятнадцатом веке продолжала процветать и астрология. Космическая любовь включает в себя не только отношения между высшим и низшим, но и аналогии, сходства, влияния. Симпатическая магия приобрела в глазах христиан еще бóльшую ценность, когда стали доступными герметические тексты и, в частности, когда вышел в свет перевод Корпуса Гермеса Трисмегиста, выполненный Марсилио Фичино. Поиски новых текстов и стремление к восточной мудрости привели к тому, что христиане теперь читали не только греческие работы, но и некоторые сочинения на иврите. Гуманисты изучали греческий и иврит, а из еврейских традиций их особенно интересовала каббала, эзотерическая мудрость которой, казалось, обещала открыть тайны Вселенной.

Мы уже отмечали, что еврейское средневековье было бедным по части алхимических текстов. Однако в пятнадцатом веке на иврит

начали переводить работы по магии, написанные на арабском или на латыни: *Picatrix*, например, был переведен трижды. Иехуда бен Ниссим ибн Малка в тринадцатом веке, а в четырнадцатом Ниссим из Марселя, Шмуэль ибн Мотот, Шмуэль Сарса и, в некоторой степени, Моше Нарбони были близки к своего рода теоретической магии, но не к магической практике. Магия всегда оставалась маргинальным явлением по отношению к официальной философии. В еврейском средневековье образованные люди считали практическую магию народным суеверьем и смеялись над ней, астрологию же, прочно стоявшую на фундаменте астрономии, большинство ученых признавало. В эпоху Ренессанса магия, так сказать, получила право на вход в сферу философских интересов и приобрела статус естественной науки — такой же, каким обладали, например, алхимия и астрология.

*Иоханан Алемано* (ок. 1435 – после 1504), который тоже был одним из учителей Пико делла Мирандолы (М. Идель считает его самым эрудированным из всех ренессансных гуманистов), утверждал, что естественная магия ниже каббалы, ибо последняя дает ключи к «божественной» магии.

Один короткий текст, как мне кажется, хорошо иллюстрирует тот переворот, который произошел в еврейской мысли в конце пятнадцатого века. Я имею в виду письмо, которое было написано в Неаполе в 1490 г. и, как большинство писем эпохи Ренессанса, уже изначально предназначалось для публикации. Давид Мессер Леон спрашивает Яакова бен Давида Провансаля, любили или ненавидели мудрецы Талмуда науки и философию. В то время игра в «любовь и ненависть» была широко распространена в литературной практике: ученые высказывались за или против женщин, за или против любви, и т. д. Яаков Провансаль, раввин и талмудист, возложил на себя роль защитника традиции и, в полном соответствии с этой ролью, заявил, что ненавидит философию.

Однако, добавляет он, следует проводить различие между теоретической философией, которую мудрецы Талмуда отвергали, и практической философией. Теоретическая философия — это философия Аристотеля; она имеет обманчивую внешность и прибегает к различным уверткам, отвергает сотворение мира во времени и противостоит Божественной Торе.

С другой стороны, практическая философия достойна всяческих похвал. На самом деле все науки включены в Тору (письменную и устную), хотя в настоящее время мы вынуждены прибегать к иноязычным книгам. Презирать науки — все равно что презирать Тору,

дар Божий. Мудрецы Талмуда никогда не отказывались признавать истину, проверенную опытом, или истинное знание, на каком бы языке они ни были изложены, ибо сама Тора есть истина и все, что истинно, есть Тора.

Эти истинные науки — не философия и не логика, но знание естественных вещей: во-первых, медицина, астрология и алхимия и, во-вторых, практические ремесла, сельское хозяйство и обработка металлов; короче говоря, все, что имеет отношение к природе.

Итак, на протяжении средних веков в Торе искали и находили философские истины; в эпоху Ренессанса в ней стали искать сведения по естественным наукам.

Яаков Провансаль, конечно, был не очень хорошо знаком с философией. Но *Иехиэль Ниссим из Пизы* прекрасно знал философские тексты. И в своей книге *Минхат кенаот* («Приношение ревности») он показывает превосходство религии над философией. Превосходство это обусловлено не тем, что философия опасна и может увести людей в сторону от религии, но тем, что философия не способна дать человеку никакой уверенности. Она не отвечает на те вопросы, которые возникают у человека вообще и у иудея, в частности, потому что мнения разных философов противоположны друг другу. Можно получить определенные знания по естественным наукам или по физике, но только не по метафизике, и такая неопределенность приносит человеку вред. Однако, добавляет Иехиэль Ниссим, «если кто желает уяснить для себя философские верования и мнения древних и современных, в том числе и христианских, философов, а также их [этих философов] доказательства и аргументы, пусть он читает комментарии к Аристотелю, особенно те, что были написаны величайшим из современных философов: Агостино Нифо да Сасса [философ-аристотелианец, 1473–1545?]» (*Минхат кенаот*, с. 71–72, цит. по кн.: R. Bonfil. *The Rabbinate in Renaissance Italy*, p. 184).

Как отмечает Р. Бонфиль, для Иехиэля Ниссима, приверженца ортодоксальной религии, философия уже не является опасным противником, каким она была для традиционалистов в предшествующие века. В самом деле, аристотелианская философия разрушалась изнутри; в пятнадцатом веке (как и в шестнадцатом, и в семнадцатом) уже невозможно было реализовать великую мечту средневековых философов — управлять всем Творением силою человеческой мысли и потом соединиться с Интеллектом, дабы приблизиться к Творцу. Тем не менее здание аристотелизма все еще сохраняло устойчивость, и (как бывает со всеми идеологиями, которые вот-вот должны уступить место другим) его защищали с тем большим упорством, чем

больше в нем появлялось брешей. Людям трудно было представить себе, каким образом — если это сооружение все-таки рухнет — смогут существовать дальше разум и религия. Кроме того, в университетах пока по-прежнему преподавали учение Аристотеля и тогдашним университетским профессорам (как, впрочем, и сегодняшним) удобнее было рассказывать студентам то, чему учили их самих.

Как и их христианские коллеги, еврейские мыслители были воспитаны в аристотелианской культуре; они тоже ссылались на авторитетных авторов, тоже обсуждали великие вопросы, которые дискутировались во всем ученом мире: например, вопрос о душе и Активном Интеллекте. Этому вопросу посвящена, среди прочих, книга *Овадии Сфорно* (ок. 1470 – ок. 1550) *Ор амим* («Свет народов»), которая была опубликована на иврите в Болонье, в 1537 г., и на латыни — в том же городе, в 1548 г.

Для еврейских авторов основополагающим текстом оставался «Путеводитель растерянных» — единственная философская работа, которая часто упоминается в списках книг пятнадцатого–семнадцатого веков. Обычно ее издавали вместе с комментариями, но не с комментариями Иосефа Каспи или Моше Нарбони, а, скажем, с более простым комментарием Эфоди, который подчеркивает согласованность философии и религии.

*Моше бен Авраам Провансаль* (1503–1575) составил еще один такой комментарий — к двадцати пяти постулатам, с перечисления которых начинается вторая часть «Путеводителя растерянных». В семнадцатом веке Маймонид еще оставался главным источником вдохновения для философов. *Иосеф Шломо Дельмедиго* (1591–1626) часто цитирует его и часто критикует.

Другой книгой, которую продолжали читать, была *Кузари* Иехуды Галеви. *Давид ибн Иахья*, преподававший в Риме ок. 1532 г., все еще читал «Намерения философов» ал-Газали. По субботам он проводил занятия (чередуя их) по «Путеводителю растерянных» или *Кузари*.

*Иехуда бен Иосеф Москато* (ок. 1530 – ок. 1593) написал комментарий к *Кузари*, озаглавленный *Коль Иехуда* («Голос Иехуды»), который имел огромный успех; среди других источников этот автор цитирует Филона, по-гречески.

Средневековая философия оказала глубокое и долговременное влияние на еврейскую мысль. Маймонид (в ортодоксальной интерпретации) до сих пор остается для евреев «указывающим путь Учителем»; библейский комментарий Авраама ибн Эзры и *Кузари*

стали классикой — их не переставали читать и изучать вплоть до наших дней. Таким образом, три школы мысли средневекового мира — универсалистская философия, представленная Маймонидом, еврейский партикуляризм Иехуды Галеви и неоплатонизм в соединении с астрологией, в том виде, в каком его ввел в научный обиход Авраам ибн Эзра, — на протяжении многих веков жили в еврейской традиции и по сей день являются неотъемлемой частью еврейского культурного наследия.

# Библиография

В библиографических разделах, посвященных отдельным философам, названия работ приводятся в следующем порядке:

(1) сочинения самого автора; их переводы на английский или другие европейские языки;

(2) самые важные исследования, появившиеся до 1978 г., и более полный список книг и статей, опубликованных в последующие годы*.

В качестве фундаментального введения в библиографию по рассматриваемым в данной книге темам можно порекомендовать следующие издания:

*Kirjath Sepher (Kiryat Sefer)*, ежеквартальное библиографическое обозрение, публикуемое Еврейской национальной и университетской библиотекой в Иерусалиме (1923–);

*Index of Articles on Jewish Studies*, также публикуемый Еврейской национальной и университетской библиотекой (1966–).

## Список сокращений

| | |
|---|---|
| *AHDLMA* | *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* |
| *BJRL* | *Bulletin of the John Rylands Library* |
| *E.J.* | *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971 |
| *HTR* | *Harvard Theological Review* |
| *HÜb* | M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* |
| *HUCA* | *Hebrew Union College Annual* |
| *JAAR* | *Journal of the American Academy of Religion* |
| *JJS* | *Journal of Jewish Studies* |
| *JQR* | *Jewish Quarterly Review* |
| *JSS* | *Journal of Semitic Studies* |
| *JTS* | *Journal of Theological Studies* |
| *MGWJ* | *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* |
| *PAAJR* | *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* |
| *REI* | *Revue des études islamiques* |
| *REJ* | *Revue des études juives* |

* Бóльшая часть библиографии была составлена автором для английского издания 1985 г. Второе издание 1990 г. включало отдельный раздел «Дополнения к библиографии». В предисловии автора к русскому изданию дается обзор наиболее важных исследований, вышедших после 1990 г. Все эти дополнения, а также составленный автором список основных сборников статей и монографий по еврейской философии, вышедших в последнее десятилетие, включены в данную библиографию. – *Прим. ред.*

## Глава первая. Введение

### Работы общего характера по иудейской традиции и истории евреев

Abrahams I. *Jewish Life in the Middle Ages.* 2nd ed. C. Roth. New York, 1969.

Baron S.W. *A Social and Religious History of the Jews.* New York, 1958–. До настоящего времени вышло в свет шестнадцать томов этого издания.

Carmi T. (ed. and trans.). *The Penguin Book of Hebrew Verse,* 1981.

Ginzberg L. *On Jewish Law and Lore.* Philadelphia, 1955.

— *The Legends of the Jews.* Philadelphia, 1956.

Kobbler F. *Letters of Jews through the ages.* Philadelphia, 1952.

Steinschneider M. *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century.* London, 1857; 2nd ed. New York, 1965.

— *An introduction to the Arabic Literature of the Jews.* London, 1901.

Trachtenberg J. *Jewish Magic and Superstition.* Philadelphia, 1961.

Urbach E.E. *The Sages, their concepts and beliefs.* Trans. from the Hebrew by I. Abrahams. 2 vols., Jerusalem, 1975. (Сокращенный русский перевод см.: Э.Э. Урбах. Мудрецы Талмуда. Иерусалим. «Библиотека-Алия», 1991.)

### Работы общего характера и сборники статей по еврейской средневековой философии

**Сборники статей на европейских языках:**

Altmann A. (ed.). *Jewish Medieval and Renaissance Studies.* Cambridge (Mass.), 1967.

Jospe R., Wagner S.M. (eds.). *Great Schisms in Jewish History.* New York, 1981.

Link-Salinger R. (ed.). *A Straight Path, Studies in Medieval Philosophy and Culture.* Washington, DC, 1988.

Nahon G., Touati Ch. (eds.). *Hommage à Georges Vajda.* Louvain, 1980.

Reinharz J., Schwetschinski D. (eds.), with the collaboration of Bland, K.P. *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann.* Durham (North Carolina), 1982.

Stein S., Loewe R. (eds). *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann.* Alabama, 1979.

Twersky I. (ed.). *Studies in Medieval Jewish History and Literature.* Vol. I. Cambridge (Mass.), 1979; Vol. II. 1984; Vol. III (with J. M. Harris), 2000.

Weil G. (ed.). *Mélanges Georges Vajda. In memoriam.* Hidelsheim, 1982.

**Работы на европейских языках:**

Altmann A. *Studies in religious philosophy and mysticism*. London, 1969.

— *Biblical and other studies*. Cambridge (Mass.), 1963.

— *Essays in Jewish Intellectual History*. London, 1981.

Bettan I. *Studies in Jewish Preaching*. Cincinnati, 1939.

Bleich J.D. *Providence in late Medieval Jewish Philosophy*. Ph.D. diss. New York University, 1974.

Davidson H.A. «John Philiponus as a source of medieval Islamic and Jewish Proofs of creation» // *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 357–391.

Guttmann J. *Philosophies of Judaism* / Trans. D.W. Silverman, introd. R.J.Z. Werblowsky. London, 1964.

Efros I. «The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy» // *JQR* n.s. 6 (1916), pp. 495–554; 7 (1916), pp. 61–87, 223–251.

Husik I. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1916.

— *Philosophical Essays: Ancient, Mediaeval and Modern*. Ed. M.C. Nahon, L. Strauss. Oxford, 1952.

Jacobs L. *Principles of the Jewish Faith*. New York, 1964.

Kaufmann D. *Die Sinne-Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter*. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest. Budapest, 1884.

Lasker D.L. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York, 1977.

Maccoby H. *Judaism on Trial, Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*. London–Toronto, 1982.

Munk S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1857; repr. 1955.

Neubauer A. and Renan E. «Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle». // *Histoire littéraire de la France*, vol. XXVII. Paris, 1877, pp. 431–776.

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893. (= *Histoire littéraire de la Fra*nce, vol. XXI, pp. 351–789.)

Samuelson N.M. *Studies in Jewish Philosophy. Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy*. Lanham, 1987.

Sirat C. *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age*. Leyden, 1969.

Schechter S. *Studies in Judaism*. New York, 1970.

Steinschneider M. *Gesammelte Schriften*, Bd I. Berlin, 1925.

— *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 1893; repr. Graz, 1956 (*HÜb*).

Stern S.M. *Medieval Arabic and Hebrew Thought, Variorum Reprints*. London, 1983.

Strauss L. *Persecution and the art of writing*. Glencoe (Ill.), 1952; repr. 1976.

Vajda G. *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*. Paris, 1947.

— *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Paris, 1957.

— *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*. Paris, 1989.

Wolfson H.A. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (Mass.), 1973 and 1977.

**Работы на иврите*:**

Гутман Ю. (Guttmann J.) *Dat u-madda*ᶜ (Религия и наука). Иерусалим, 1955.

Кауфман Д. *Mehqarim be-sifrut ha-ᶜivrit shel yemei ha-beinayim* (Исследования по еврейской средневековой литературе). Иерусалим, 1962.

Клячкин Я. (Klatzkin, J.A.) *Otzar ha-munahim ha-pilosofiim we-antologia pilosofit* (Тезаурус философских терминов и философская антология). Т. I–IV, Берлин, 1926–1934; 2-е изд. – Нью-Йорк, 1968.

Пинес Ш. *Bein mahshevet Israel le-mahshevet ha-ᶜamim* (сб. статей по истории еврейской философии). Иерусалим, 1977.

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974.

— «Теория имен в средневековой еврейской философии» // *Iyyun* 27 (1977), с. 105–144.

— «Возможное и общепринятое в средневековой логике» // *Iyyun* 28 (1978), с. 55–76.

— «Необходимое и возможное в средневековой философии» // *Iyyun* 28 (1978), с. 103–155.

— «Онтологические категории в еврейской философии: субстанция и акциденция» // *Iyyun* 30 (1981), с. 3–25.

— «Онтологические категории у некоторых иудейских философов: о четверном корне акциденции» // *Iyyun* 31 (1982), с. 58–87.

— «*Barbara Celarent* в еврейской логической традиции» // *Tarbiz* 48 (1979), с. 74–98.

Сират К. *Hagut ha-pilosofit bimei ha-beinayim* (Еврейская философская мысль в средние века). Иерусалим, 1975.

Хайнеман И. *Taᶜamei ha-mitzvot be-sifrut Israel* (Смысл заповедей в еврейской литературе). Иерусалим, 1954–1956.

* Здесь и далее мы приводим транслитерацию названий книг, написанных на иврите, названия же статей и диссертаций не транслитерируются.

* * *

*Mehqarim be-hagut yehudit* (Исследования по еврейской философии) / Под ред. С. Геллер-Виленской, М. Иделя. Иерусалим, 1989.

*Mehqarim ba-qabbala, ba-filosofia ha-yehudit u-ba-sifrut ha-musar we-hagut* (Исследования по каббале, еврейской философии и моралистической литературе; сб. статей, посвященный Й. Тишби) / Под. ред. Й. Дана, Й. Хакера. Иерусалим, 1986.

*Sefer ha-Yovel li-Shelomo Pines* (сб. статей, посвященный 80-летнему юбилею Ш. Пинеса) / Под ред. М. Иделя, З. Харви, Э. Швайда. Ч. 1. Иерусалим, 1988.

**Основные сборники статей и монографии по еврейской философии, вышедшие в последнее десятилетие*:**

*Torah and Wisdom. Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah and Halacha.* (Essays in Honor of Arthur Hyman ) / Ed. R. Link-Salinger. New York, 1992.

*Neoplatonism and Jewish Thought* / Ed. L.E. Goodman. New York, 1992.

Ravitzky A. *History and Faith. Studies in Jewish Philosophy*. Amsterdam, 1996.

Zonta M. *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia, 1996.

*History of Jewish Philosophy* / Eds. D.H. Franck, O. Leaman. London and New York, 1997.

*Paradigms in Jewish Philosophy* / Ed. R. Jospe. Cranberry (NJ); London; Mississauga (Canada), 1997.

*Perspectives on Jewish Thought and Mysticism* (Dedicated to the memory of Alexander Altmann) / Ed. A.L. Ivry, E.R.Wolfson, A. Arkush. Amsterdam, 1998.

*In Iberia and Beyond. Hispanic Jews between Cultures* / Ed. B.D. Cooperman. Newark. London, 1998.

*Jewish Studies Quarterly* (*special issue*) / Ed. R. Fontaine. Vol. 7, 2, July 2000.

*The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* / Ed. S. Harvey. Kluver, 2000.

*Sefer ha-Yovel li-Shelomo Pines* (сб. статей, посвященный 80-летнему юбилею Ш. Пинеса) / Под ред. М. Иделя, З. Харви, Э. Швайда. Ч. 2. Иерусалим, 1990 (на иврите).

* Эти работы добавлены к библиографии специально для русского издания. Статьи из упомянутых здесь сборников (как и из некоторых сборников, добавленных при переиздании 1990 г.) не будут приводиться в списках исследований по отдельным темам иудейской средневековой философии и под рубриками, посвященными конкретным философам.

Шварц Д. *Ra'ayon ha-meshihi ba-hagut ha-yehudit bimei ha-beinayim* (Мессианская идея в еврейской мысли средневековья). Рамат-ган, 1997 (на иврите).

— *Astrologia u-magia be-hagut yehudit bimei ha-beinayim* (Астрология и магия в еврейской мысли средневековья). Рамат-ган, 1999 (на иврите).

Швайд Э. *Ha-filosofim ha-gedolim shelanu* (Наши знаменитые философы: еврейская средневековая философия). Тель-Авив, 1999 (на иврите).

## Исследования по отдельным темам еврейской средневековой философии

Blumberg H. «Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy» // *HUCA* 43 (1972), pp. 149–168.

Davidson H.A. *Proofs of Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York, 1987.

Kellner M. «Dogma in Medieval Jewish Thought, a Bibliographical Survey» // *Studies in Bibliography and Booklore* 15 (1984), pp. 5–21.

— «The Conception of the Torah as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought» // *REJ* 146 (1987), pp. 265–279.

— «Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy» // *JQR* 77 (1987), pp. 299–318.

Kreisel H. «Miracles in Medieval Jewish Philosophy» // *JQR* 75 (1984), pp. 99–133.

Novak D., Samuelson N. (eds.). *Creation and the End of Days* (Proceedings of the 1984 Meeting of the Academy for Jewish Philosophy). Lanham, 1986.

Macy J. «Some Concepts of „True Knowledge“ in Medieval Islam and Judaism» // *Knowledge and Society* 10 (1988), pp. 85–107.

Rudavsky T. (ed.). *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives.* Dordrecht, 1985.

Talmage F. «Apples of Gold — The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism» // *Jewish Spirituality* / Ed. A. Green. New York, 1986, pp. 313–355.

— «Keep your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship» // *Understanding Scripture* / Eds. Cl. Thoma, M. Wyschogrod. New York. 1987, pp. 81–101.

* * *

Крейсел Х. «Проблема выяснения истинности пророчества в средневековой еврейской философии» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 4 (1984/85), с. 1–18 (на иврите).

— «Проблема страданий праведника в средневековой еврейской философии» // *Daat* 19 (1987), с. 17–29 (на иврите).

Шехтерман Д. «Проблема первородного греха и интерпретация позиции Маймонида в еврейской философии тринадцатого и четырнадцатого веков» // *Daat* 20 (1988), с. 65–90 (на иврите).

### Филон Александрийский

***Сочинения:***

Десять томов и два дополнительных тома опубликованы в серии: Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.).

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. Т. 1. Москва, ГЛК, 2000.

***Исследования:***

Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine.* New York, 1962.

Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews.* Philadelphia–Jerusalem, 1959.

Wolfson H.A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.* Cambridge (Mass.), 1947.

Sandmel S. *Philo of Alexandria, an introduction.* New York, 1979.

О теории происхождения языческой философии от древнеиудейских источников см.:

Steinschneider M. *Jewish Literature, from the Eighth to the Eighteenth Century.* New York, 1965, p. 275.

Malter H. «Shem Tob ben Joseph Palquera» // *JQR* n.s. I (1910/11), pp. 151–181; repr. in *Kitvei rabbi Shem Tov Falkera.* В 3-х томах. Иерусалим, 1970 (в предисловии к первому тому).

### Ранний мистицизм (к с. 33-35)

*Сефер Йецира* (Книга Созидания) в: Тантлевский И.Р. Книги Еноха. Москва: Мосты культуры, 2000.

* * *

Gruenwald I. «A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira» // *Israel Oriental Studies* I (Tel Aviv, 1971), pp. 132–177.

— «Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira» // REJ *132* (1973), pp. 475–512.

— *The Book of Creation* / Trans. I. Friedman. New York, 1977.

Scholem G.G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition.* New York, 1960.

— *Kabbalah*. Jerusalem, 1974.

— *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1941; paperback repr. New York, 1961 (русский перевод опубликован в Иерусалиме в 1984 г., «Библиотека-Алия»).

## Глава вторая. Мутакаллимы и другие еврейские мыслители, вдохновлявшиеся мусульманскими теологическими течениями

Nader A.N. *Le système philosophique des Mu*ᶜ*tazila*. Beirut, 1956.

Peters J.R.I.M. *God's Created Speech*. Leyden, 1976.

Pines S. «Philosophy» // *The Cambridge History of Islam*, vol. II B. Cambridge, 1970, pp. 780-823.

— *Beitrage zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936.

Wolfson H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.) and London, 1976.

— *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1979.

### Раббаниты

*Давид ал-Мукаммис*

*E.J.*, s.v. «Al-Mukammis, David Ibn Marwan Al-Raqi Al-Shirazi».

***Сочинения:***

Уникальный манускрипт, хранящийся в Санкт-Петербурге (РНБ, СПб, собрание Фирковича 2, № 4817), содержит бóльшую часть книги *Ishrūn Maqāla* (*Двадцать глав*). Фрагменты книги в переводе на иврит вошли в *Комментарий к Книге творения* (*Переуш Сефер йецира*) Иехуды бен Барзиллая из Барселоны, опубликованный в Берлине в 1885 г. (с. 65, 77, 151).

С. Струмза в своей диссертации *Dawūd Ibn Marwān al-Muqammis wehiburo „Ishrūn Maqāla“* (Еврейский университет. Иерусалим, 1983) приводит в Приложении критическое издание текста.

Stroumsa S. *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqamis's Twenty Chapters* (ʻIshrūn Maqāla), edition, translation and notes. Etudes sur la judaisme mediéval XIII, Leiden, 1989.

***Исследования:***

Vajda G. «A propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane» // *Studia islamica* II (1959), pp. 29–38.

— «La finalité de la création selon un théologien juif du IXe siècle» // *Oriens* 15 (1962), pp. 51–85.

— «Le pari de Pascal dans un texte judéo-arabe du IXe siècle» // *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.C. Puech.* Paris, 1974, pp. 569–571.

— «Le problème de l'unité de Dieu d'après Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammiṣ» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann, Cambridge (Mass.), 1967, pp. 49–73.

— «La prophétologie de Dāwūd Ibn Marwān Al-Raqqī al-Muqammiṣ, théologien juif arabophone du IXe siècle» // *Journal Asiatique* (1977), pp. 227–235.

Гинцбург И. «Арабский и еврейский варианты философского сочинения Аль-Мокаммиса (IX–X вв.)» // *Записки Коллегии Востоковедов,* V (1936), с. 481–506.

*Саадия Гаон*

*E.J.*, s.v. «Saadiah b. Joseph Gaon».

***Сочинения:***

(1) *Amānāt wal-i ʿtiqādāt* (Книга верований и мнений). Арабский текст, записанный арабскими буквами; опубликован С. Ландауэром (Leyden, 1880).

Тот же текст, записанный еврейскими буквами, с переводом на современный иврит, опубликован И. Капахом (Иерусалим, 1970).

*Sefer ha-Emunot we-ha-Deʿot.* Перевод *Amānāt* на иврит, выполненный Иехудой ибн Тиббоном. Впервые был опубликован в Константинополе, в 1562 г., и с тех пор многократно переиздавался.

*The Book of Beliefs and Opinions.* Перевод *Amānāt* на англ. яз., опубликованный Ш. Розенблатом (New Haven, 1948).

*The Book of Doctrines and Beliefs.* Сокращенный перевод *Amānāt*, с введением, опубликованный А. Альтманом (Altmann A., *Three Jewish Philosophers.* New York, 1969).

(2) *Tafsīr Kitāb al-Mabādī* (Комментарий на Книгу творения). Арабский текст, записанный арабскими буквами; опубликован М. Ламбером (M. Lambert) вместе с переводом на фр. яз., в кн. *Commentaire sur le Sefer Yesira par le Gaon Saadya.* Paris, 1891. Тот же текст, записанный еврейскими буквами, с переводом на современный иврит, опубликован И. Капахом: *Perush Sefer Yezira* (Комментарий на Книгу творения). Иерусалим, 1972.

Средневековый перевод на иврит, возможно, выполненный Моше бен Иосефом из Луцерны в одиннадцатом веке, не был опубликован. Фрагменты других переводов цитируются у Иехуды бен Барзиллая из Барселоны и Брахии ха-Накдана. Об этих и других переводах, существующих в рукописных вариантах, см.: Malter H. *Saadia Gaon; his Life and Works.* New York, 1929. New ed. 1969.

(3) Библейские комментарии

*Les Oeuvres complètes de Saadia b. Josef al Fayyoumi* / Ed. J. and H. Derenbourg. Paris, 1893–. Было запланировано издание тринадцати томов, но вышли только тома I, III, V, VI и IX.

Новое издание арабского текста, записанного еврейскими буквами, с переводом на современный иврит, осуществляется И. Капахом.

До сих пор были опубликованы комментарии Саадии Гаона к следующим библейским книгам:

*Песнь Песней, Руфь, Екклесиаст, Есфирь, Плач Иеремии* (Иерусалим, 1962).

*Псалтирь* (Иерусалим, 1966).

*Книга Иова* (Иерусалим, 1973).

*Книга Притчей* (Иерусалим, 1976).

Английский перевод комментария на Книгу Иова:

Goodman L.E. *Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi, The Book of Theodicy: Translation and Commentary of the Book of Job.* New Haven and London, 1988.

(4) Davidson I. *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi.* New York, 1915.

***Исследования на европейских языках:***

Malter H. *Saadia Gaon; his Life and Works.* New York, 1929. (В работе имеется библиографический указатель, охватывающий литературу до 1929 г.)

* * *

Cohen B. (ed.). *Saadia Anniversary Volume.* PAAJR, 1943. (Библиографический указатель охватывает литературу 1920–1942 гг.)

Finkelstein L. (ed.). *Rav Saadia Gaon; Studies in his honor.* New York: Jewish Theological Seminary, 1944.

Rosenthal E.I.J. (ed.). *Saadya Studies.* Manchester, 1943.

Ventura M. *La Philosophie de Saadia Gaon.* Paris, 1934.

* * *

Altmann A. «Saadya's Conception of the Law» // *BJRL* 28 (1944), pp. 320–329.

— «Saadya's Theory of Revelation; its Origin and Background» // *Saadya Studies* / Ed. Rosenthal, E.I.J., Manchester, 1943, pp. 4–25.

Diesendruck Z. «Saadya's Formulation of the Time Argument for Creation» // *Jewish Studies in Memory of* George *Kohut* / Eds. S.W. Baron, A. Marx. New York, 1935.

Efros I. «Saadya's Theory of Knowledge» // *JQR* 33 (1942–1943), pp. 133–170.

— «Saadya's Second Theory of Creation in its Relation to Pythagorism and Platonism» // *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York, 1945, pp. 133–142 (английская секция).

Fox M. «On the rational commandments in Saadia's Philosophy: a reexamination» // *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. III, Jerusalem, 1977, pp. 33–43.

Guttmann J. *Die Religionsphilosophie des Saadia*. Göttingen, 1882.

Heller B. «La version arabe et le commentaire des Proverbes du Gaon Saadia» // *REJ* 37 (1898), pp. 72–85, 226–251.

Heschel A.J. «The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy» // *JQR* 33 (1942–1943), pp. 213–264.

— «Reason and Revelation in Saadia's Philosophy» // *JQR* 39 (1944), pp. 391–408.

Kiener R.C. *Sa'adia ben Joseph Fayyūmi: The Hebrew Paraphrase of Saadia Gaon's «Kitab at-Amānāt wa-al-I'tiqādāt»*. Ann Arbor, MI, 1984.

Marmorstein A. «The Doctrine of Redemption in Saadya's Theological System» // *Saadya Studies* / Ed. Rosenthal E.I.J. Manchester, 1943, pp. 4–25.

Rosenthal E.I.J. «Hiwi al-Balkhi» // *JQR* 38 (1938), pp. 317–342, 419–430; 39 (1939), pp. 79–94.

Vajda G. «A propos de l'attitude religieuse de Hiwi al-Balkhi» // *REJ* 99 (1935), pp. 88–91.

— «Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia» // *REJ* 126 (1967), pp. 135–189, 375–397.

— «Notes critiques sur le Kitāb al Amanāt» // *REJ* 9 (109) (1948-9), pp. 68–102.

— «Sa'adya, commentateur du Livre de la Création» // *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses* (1959/60), pp. 1–35.

— «Saadia Gaon et l'amour courtois» // *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel*, vol. II. Brussels, 1975, pp. 415–420.

Wolfson H.A. «The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation» // *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. II. Cambridge (Mass.), 1977, pp. 338–358.

— «Atomism in Saadia» // *Ibid.*, pp. 359–326.

— «Arabic and Hebrew Terms for Matter and Element with Especial Reference to Saadia» // *Ibid.*, pp. 377–392.

— «Saadia on the Trinity and Incarnation» // *Ibid.*, pp. 393–414.

Генкель Г. *Р. Саадiя Гаонъ*. СПб. 1895.

Смирнов А. «Возможна ли трактовка Универсума как языкового феномена? Саадия Гаон и его Комментарий на “Книгу Творения”» //*Историко-философский ежегодник – 97.* М.: Наука, 1999 с. 283–307.

***Исследования на иврите:***

Бен-Шаммай Х. «Двойная находка: комментарий р. Шмуэля ибн Хофни к *Хаазину* [Втор. 32] и комментарий Саадии Гаона к *Вайоша* [Исх. 14:30–15:21] в одной забытой рукописи» // *Kiryat Sefer* 61 (1986/87), с. 313–332.

Гольдман Э. «Этическая теория р. Саадии Гаона» // *Daat* 2–3 (1978–1979), с. 7–28.

Кашер Х. «Гарантии истины в учениях Саадии и Маймонида» // *Daat* 4 (1980), с. 35–40.

Рацхави Й. «Фрагмент комментария к Торе р. Саадии Гаона» // *Sinai* 91 (1982), с. 196–222. (Прилагается список рукописных фрагментов.)

Флейшер Э. «Фрагмент сочинения Хиви ал-Балхи с критикой Библии» // *Tarbiz* 51 (1981), с. 49–56.

Швайд Э. «Этико-религиозная доктрина Саадии Гаона» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Isreal* 3 (1982), с. 15–32.

*Хай Гаон*

*EJ.*, s.v. «Hai ben Sherira».

Кауфман Д. «Ответ Хая Гаона на вопрос о Божьем предвидении» // *Idem. Mehqarim be-sifrut ha-'ivrit shel yemei ha-beinayim.* Иерусалим, 1962, с. 1–10 (на иврите).

*Шмуэль бен Хофни*

*E.J.*, s.v. «Samuel ben Hophni».

***Исследования:***

Sirat C. *La Théorie des visions surnaturelles.* Leyden, 1969, pp. 32–35.

Sklare D.E. *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: texts and studies.* Leiden, 1996.

*Аарон бен Саргадо*

*E.J.*, s.v. «Aaron ben Joseph ha-Kohen Sargado».

***Исследования:***

Sirat C. *La Théorie des visions surnaturelles*, p. 35 ff.

## Караимы


***Исследования на европейских языках:***

Ankori Z. *Karaites in Byzantium*. New York, 1959.

Ben-Shammai H. «The attitude of some early Karaites toward Islam» // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky. Vol. II. Cambridge (Mass.), 1984, pp. 3–40.

— «Studies in Karaite Atomism» // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), pp. 243–298.

Birnbaum P. (ed.). *Karaite Studies*. New York, 1971. В этом сборнике см., прежде всего, S.A. Poznanski. «The Anti-Karaite Writings of Saʿadiah Gaon» и его же «The Karaite Literary Opponents of Saʿadiah Gaon», а также W. Bacher. «Qirqisani the Karaite and his Work on Jewish Sects».

Chiesa B. «Due Note di Letteratura Caraita» // *Henoch* 10 (1988), pp. 355–376.

Mann J. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. Philadelphia, 1931 and 1935.

Nemoy L. *Karaite Anthology*. New Haven, 1932.

— «The Epistle of Sahl ben Maṣliaḥ» // *PAAJR* 38-39 (1970–1971), pp. 145–177.

Pinsker S. *Lickute Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaismus und der Karaischen Literatur*. Vienna, 1860; repr. Jerusalem, 1968. «L'homélie du Karaite Samuel al-Maghribi sur les Dix Commandements» // *Interpreting the Hebrew Bible; Essays in Honour of E.I.J. Rosenthal* / Eds. J.A. Emerton, S.C. Reif. Cambridge, 1982, pp. 251–265.

Wieder, N. *Judean Scrolls and Karaism*. London, 1962.

***Исследования на иврите:***

Вайда Дж. «Два кратких изложения караимской теологии: *Sefer Meshivat Nefesh* и *Pereq Zidduq ha-ddin*». // Исследования Востока: сборник, посвященный памяти Давида-Цви Баннета. Иерусалим, 1979, с. 103–110.

Бен-Шаммай Х. «Караимский экзегет и его раббанитское окружение» // *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Bible Studies and Ancient Near East*. Jerusalem, 1985, pp. 43–58.

Кашер Х. «Караимское сочинение по метафизике, содержащее элементы калама, аристотелизма и неоплатонизма» // *Tarbiz* 57 (1988), с. 257–269.

*Даниэль бен Моше ал-Кумиси*

*E.J.*, s.v. «Daniel ben Moses al-Qumīsī».

***Сочинения:***

*Pitron Shneim ᶜAsar* (Комментарий на книги малых пророков) / Изд. И.-Д. Маркона. Иерусалим, 1958.

***Исследования:***

Marwick L. «Daniel al-Qumīsī and The *Pitron Shneim Asar*» // *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961), pp. 42–61.

*Шломо бен Иерохам*

*E.J.*, s.v. «Solomon ben Jeroham».

***Сочинения:***

Davidson I. The Book of the Wars of the Lord. New York, 1959.

Marwick L. *The Arabic Commentary of Salmon ben Yeruham the Karaite on the Book of Psalms, Chapters 42–72*. Philadelphia, 1956.

Riese M.I. «The Arabic Commentary of Solomon ben Jeruham the Karaite on Ecclesiastes». Ph.D. thesis. Yeshiva University, New York, 1973.

Vajda G. *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiaste*. Leyden, 1971, pp. 8–114.

Пер. на фр. яз. отрывка из комментария Шломо б. Иерохама см. в: «Le Psaume VIII commenté par Salmon b. Yeruhim» // *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909–1979)* / Eds. A.I. Katsh, L. Nemoy. Philadelphia, 1980, pp. 441–448.

*Йакуб ал-Киркисани*

*E.J.*, s.v. «Kirkisānī, Jacob al-».

***Сочинения:***

*Kitāb al-Anwār wa'l-Marāqib* (Книга огней и вышек) / Ed. by L. Nemoy. 5 vols. New York, 1939–1943.

Nemoy L. «Corrections and Emendations to al-Qirqisani's Kitāb al-Anwār». *JQR* 50 (1959–1960), 371–383.

Отдельные главы из произведений Киркисани опубликованы во втором томе диссертации Х. Бен-Шаммая: *Системы религиозной мысли Абу Йусуфа Йакуба Киркисани и Йефета бен Эли*. Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите).

Переводы отдельных частей книги *Kitāb al-Anwār* см. в:

Ben-Shammai H. «Qirqisānī on the Oneness of God» // *JQR* 73, 2 (1982), pp. 105–111.

— «Hebrew in Arabic Script, Qirqisānī's View» // *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica*. Tel Aviv, 1982, pp. 115–126.

Nemoy L. «Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity» // *HUCA* 7 (1930), pp. 317–397.

— «A Tenth Century Criticism of the Doctrine of the Logos (John I, I)» // *Journal of Biblical Literature* 64 (1945), pp. 515–529.

— *Karaite Anthology*, New Haven, 1932, pp. 42–68.

Vajda G. «Etudes sur Qirqisānī» // *REJ* 106 (1941–1945), pp. 87–123, 137–140; 107 (1946–1947), pp. 52–98; 108 (1948), pp. 64–91; 120 (1961), pp. 211–257; 122 (1963), pp. 7–74.

***Исследования:***

Бен-Шаммай Х. *Системы религиозной мысли Абу Йусуфа Йакуба Киркисани и Йефета бен Эли* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите).

Chiesa B. «A New Fragment of Al-Qirqisānī's Kitāb al-Anwār» // *JQR*. 78 (1989), pp. 175–185.

Chiesa B. and Lockwood W. *Ya*ʿ*qub al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity. A Translation of Kitāb al-Anwār*, Book I, with two introductory essays. Frankfurt-am-Main, Berne, New York, Nancy, 1984.

Robinson I. «Jacob al-Kirkisānī on the Reality of Magic and the Nature of the Miraculous: a Study in Tenth-Century Karaite Rationalism» // *Truth and Compassion*, Essays... *in Memory of Rabbi Dr S. Franck* / Eds. H. Joseph, J.N. Lightstone, M.D. Oppenheim. Waterloo, Ont., 1983, pp. 41–53.

*Йефет бен Эли ха-Леви*

*E.J.*, s.v. «Japheth b. Ali ha-Levi».

***Сочинения:***

Большая часть его библейских комментариев не опубликована.

*Комментарий на Книгу Чисел* цит. по: MS F.12, Тринити Колледж, Кембридж, 110 (Cat. Loewe no. 25).

*Комментарий на Псалтирь* цит. по: MS hébr. 287, Париж, Национальная библиотека.

Birnbaum P. *The Arabic Commentary of Yefet b. Ali, the Karaite, on the Book of Hosea*. Philadelphia, 1942.

Hirschfeld H. (ed.). *Jefet b. Ali's Arabic Commentary on Nahum.* London, 1911.

Margoliouth D.S. (ed. and trans.). *A Commentary on the Book of Daniel by Jephet Ibn Ali, the Karaite.* Anecdota Oxoniensa, vol. I, 3 «Semitic Studies». Oxford, 1889.

Schorstein N. *Der Commentar des Karäers Jephet ben 'Ali zum Buche Ruth.* Berlin, 1903.

Фрагменты библейских комментариев Йефета ха-Леви приводит Х. Бен- Шаммай: *Системы религиозной мысли Абу Йусуфа Йакуба Киркисани и Йефета бен Эли* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите).

Французский перевод многих пассажей из *Комментария к Екклесиасту* см. в: G. Vajda. *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclesiaste.* Leyden, 1971, pp. 115–238.

***Исследования:***

Birnbaum P. «Yefet b. Ali and his Influence on Biblical Exegesis» // *JQR* 32 (1941–1942), pp. 51–70, 159–174, 251–271.

*Йусуф ал-Басир*

*E.J.*, s.v. «Baṣīr, Joseph b. Abraham».

***Сочинения и исследования:***

*Al-Kitāb al-Muhtawī de Yūsuf al-Baṣīr* / Texte, traduction et commentaire par G. Vajda, edite par D.R. Blumenthal. Leiden, 1985.

*Al-Kitāb al-Muhtawī of Yūsuf al-Baṣīr* / Изд. араб. текста и фр. пер. Х. Бен-Шаммая // *Kiryat Sefer* 62 (1988/9), с. 407–426.

Список рукописей и частичных публикаций произведений Йусуфа ал-Басира приводится во многих работах Дж. Вайды, который также дает французские переводы текстов.

Vajda G. «La demonstration de l'unité divine d'après Yūsuf al-Baṣīr» // *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem.* Jerusalem, 1967, pp. 285–315.

— «De l'universalité de la Loi morale selon *Yūsuf al-Baṣīr*» // *REJ* 128 (1969), pp. 133–201.

— «La réfutation de la métensomatose d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr» // *Philomathes Merlan Memorial Volume.* The Hague, 1971, pp. 281–290.

— «Le problème de la vision de Dieu d'après Yūsuf al-Baṣīr» // *Islamic Philosophy and the classical tradition (Mélanges R. Walzer).* Oxford, 1972, pp. 473–489.

— «Le problème de la souffrance gratuite selon Yūsuf al-Baṣīr» // *REJ* 131 (1972), pp. 269–322.

— «Le libre arbitre de l'homme et la justification de son assujettissement à la loi divine; Traduction et commentaire des chapitres xxvii et xxxii du Kitâb al-Muhtawi de Yūsuf al-Baṣīr» // *Journal asiatique* (1974), pp. 305–367.

— «La Parole créée de Dieu d'après le théologien karaïte Yusuf al-Baṣīr » // *Studia islamica* 39 (1974), pp. 59–76.

— «Le problème de l'assistance bienveillante de Dieu, du «mieux» et de la nécessité de la loi révélée selon Yūsuf al-Baṣīr; traduction et commentaire du Kitāb al Muhtawi (chapitres xxxiv-xxxvi)» // *REJ* 134 (1975), pp. 31–74.

— «Les problèmes des sanctions divines, du repentir et questions connexes selon Yūsuf al-Baṣīr» // *REJ* (1978), pp. 279–365.

— «L'examen rationnel, préalable de la foi, dans l'oeuvre du théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr» // *AHDLMA* (1981), pp. 7–35.

— «La volonté et l'autarcie divines selon Yūsuf al-Baṣīr» // *REJ* 140 (1981), pp. 5–99.

— «Мнения караима рабби Йефета б. Эли о разрушении мира в конце дней» // *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume*. Jerusalem, 1980, pp. 85–95 (на иврите).

Борисов А. «Заметки о литературном наследии Йусуфа ал-Басира» // *ИАН СССР*, Отделение Общественных наук, 1935, с. 273–285.

Утерянные главы *Al-Kitāb al-Muhtawī* недавно опубликовал Х. Бен-Шаммай: *Kitvei ha-yad be-ʿaravit yehudit be-osfei Firkovich: hiburei Yusuf al-Basir* / Д. Скляр (при участии Х. Бен-Шаммая). Иерусалим, 1997, с. 113–126.

*Иешуа бен Иехуда*

*E.J.*, s.v. «Jeshua b. Judah».

Список манускриптов см. в: Schreiner M. *Studien über Jeshua ben Jehuda*. Berlin, 1900.

***Исследования:***

Бен-Шаммай Х. «Иешуа бен Иехуда: образ караимского ученого из Иерусалима XI века» // *Pe'amim* 32 (1987), с. 3–20.

*Иехуда Хадасси*

*E.J.*, s.v. «Hadassi, Judah (ha-Avel) ben Elijah».

Издание *Eshkol ha-Kofer* (Кисть кипрея) (Евпатория, 1836) является весьма неполным, и его необходимо сопоставлять с манускриптами.

***Исследования:***

Barthelemy D. «La tradition manuscrite de l'Eshkol ha-Kofer» // *Bulletin d'études karaites* 2 (1989), pp. 5–22.

*Яаков бен Реувен*

*E.J.*, s.v. «Jacob b. Reuben».

Только небольшая часть *Sefer ha-Osher* (Книги богатства) была опубликована в сборнике *Mivhar Yesharim* (Евпатория, 1836).

*Аарон бен Элияху из Никомедии*

*E.J.*, s.v. «Aaron ben Elijah».

***Сочинения:***

*Etz Hayyim* (Древо жизни) / Изд. Делича (Delizsch). Лейпциг, 1841; Евпатория, 1847.

Chamer M. «The Tree of Life by Aaron ben Elijah of Nicomedia; First Half (Chapter 1–178)». Ph.D. thesis. Columbia University, 1949.

***Исследования:***

Blumberg H. «Aaron ben Eliyah's refutation of Maimonides' theories of attributes» // *Journal of Hebraic Studies* 2 (1969), pp. 25–39.

## Глава третья. Неоплатоники

*Ицхак бен Шломо Исраэли*

*E.J.*, s.v. «Israeli, Isaac ben Solomon».

***Сочинения:***

Список манускриптов и публикаций приводится в: A. Altmann and S.M. Stern, *Isaac Israeli, a Neo-platonic philosopher of the early tenth century*. Oxford, 1958. В первой части книги содержатся переводы сочинений Ицхака Исраэли. *Книга о первоэлементах* приводится только в отрывках. Вторая часть, написанная А. Альтманом, представляет собой исследование философии Ицхака Исраэли.

***Исследования:***

Altmann A. «Isaac Israeli's Chapter on the Elements» // *JJS* 7 (1956–1957), pp. 31–57.

— «Creation and Emanation in Isaac Israeli, a Reappraisal» // *Idem. Essays in Jewish Intellectual History*. London, 1981, pp. 1–15.

Stern S. M. «Isaac Israeli and Moses Ibn Ezra» // *JJS* 7 (1956–1957), pp. 83–89.

— «Ibn Hasday's Neoplatonist — A Neoplatonic Treatise and His Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle» // *Oriens* 13–14 (1961), pp. 58–120.

Wolfson H.A. «The Meaning of *Ex-Nihilo* in Isaac Israeli» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I. Cambridge (Mass.), 1973, pp. 222–233.

— «Isaac Israeli on the Internal Senses» and «Notes on Isaac Israeli's Internal Senses» // *Ibid.*, pp. 315–343.

Борисов А. «Новые материалы к вопросу о псевдо-Бахье» // *ИОГН* (1929), с. 775–797.

— «Арабский оригинал латинской версии так называемой "Теологии Аристотеля"» // *Записки Коллегии Востоковедов*, V (1930), с. 83–98.

*Дунаш ибн Тамим*

*E.J.*, s.v. «Dunash Ibn Tamim».

***Сочинения:***

Около трети оригинального арабского текста «Комментария на Книгу творения» было обнаружено в Каирской генизе. Четыре известных нам перевода на иврит до сих пор не опубликованы (список манускриптов приводится в работе: M. Steinschneider. *HÜb*, § 227, p. 394). В статьях, которые перечислены ниже, содержатся переводы отдельных частей текста.

***Исследования:***

Goldziher I. «Mélanges judéo-arabes» // *REJ* 52 (1906), pp. 187–190.

Vajda G. «Quelques notes sur le commentaire kairouanais du Sefer Yesira» // *REJ* 105 (1939), pp. 132–140.

— «Le commentaire Kairouanais» // *REJ* 107 (1946–1947), pp. 99–156; 110 (1949–1950), pp. 67–92; 112 (1953), pp. 5–23.

— «Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le *Livre de la Création*» // *REJ* 113 (1954), pp. 37–61.

— «Notes sur divers manuscrits hébraïques» // *REJ* 119 (1961), pp. 159–161.

— «La structure du corps humain, d'après le commentaire de Dunash b. Tamim sur le *Livre de la Création*» // *Journal of Semitic Studies* 23, I (1978), pp. 88–94.

*Соломон (Шломо) бен Иехуда ибн Габироль*

*E.J.*, s.v. «Gabirol, Solomon ben Judah Ibn».

***Сочинения:***

(1) *Meqor Hayyim* (Источник жизни). Фрагменты оригинального арабского текста см. в статье Шломо Пинеса «Sefer ʿarugat ha-bosem: ha-qetaʿim mi-tokh Sefer Meqor Hayyim» // *Tarbiz* 27 (1948), с. 218–233.

Фрагменты на иврите (в переводе Шем Това Фалакеры) опубликованы и переведены на фр. яз. Ш. Мунком: «La Source de Vie». In *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1857; repr. 1955. Перевод этих фрагментов на русский был выполнен О.О. Ладоренко: *Знание за пределами науки*. М., «Республика», 1996, с. 336–391.

Латинская версия: Boeumker C. *Avencebrolis Fons Vitae*. Münster, 1892.

Англ. пер.: *The Fountain of Life* / Trans. Wedeck H.E. London, 1963 (Book III).

Другой англ. пер., машинописный: Jacob A.B. Philadelphia, 1954.

(2) *Iṣlāh al-'akhlāq* (Исправление качеств души). Арабский оригинал, опубликованный вместе с англ. пер. Ш. Вайса (S. Wise): *The Improvement of Moral Qualities*. New York, 1902. Пер. на иврит (*Tiqqun middot ha-nefesh*) впервые был опубликован в Константинополе, в 1550 г.

(3) Текст *Keter Malkhut* (Царского венца) включался в молитвенные книги. Критическое издание с англ. пер.: *The Royal Crown* // I. Davidson. *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*. Philadelphia, 1924.

***Исследования на европейских языках:***

Brunner F. *Platonisme et aristotélisme — la critique d'Ibn Gabirol par St. Thomas d'Aquin*. Louvain, 1965 (с хорошим библиографическим указателем).

— «Sur la philosophie d'Ibn Gabirol» // *REJ* 128 (1969), pp. 317–337.

Loewe R. «Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the Keter Malkhut» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), pp. 183–194.

— *Ibn Gabirol*. London, 1989.

Schlanger J. *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*. Leyden, 1968.

Борисов А. «Об исходной точке волюнтаризма Соломона ибн Габироля» // *ИАН СССР, Отделение Общественных наук* (1933), 10, с. 755–768.

***Исследования на иврите:***

Кауфман Д. «Псевдо-Эмпедокл как источник Шломо ибн Габироля» // *Idem. Mehqarim be-sifrut ha-ʿivrit shel yemei ha-binayim*. Иерусалим, 1962, с. 78–165.

Пинес Ш. «*И он воззвал к ничто, и оно раскололось*: по поводу одного пассажа из *Кетер Малхут* Ибн Габироля» // *Tarbiz* (юбилейный выпуск), т. III (1980–1981), с. 339–397.

*Бахья ибн Пакуда*

*E.J.*, s.v. «Bahya (Bahye) Ben Joseph Ibn Paquda».

***Сочинения:***

*Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb* (Книга наставлений об обязанностях сердец). Арабский текст, записанный арабскими буквами, был опубликован

А.Ш. Иехудой (A.S. Yehuda): *Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb des Bachja Ibn Josef Ibn Paquda.* Leyden, 1912.

Перевод на иврит, *Sefer Hovot ha-Levavot*, выполненный Иехудой ибн Тиббоном, впервые был опубликован в Неаполе в 1489 г.

Перевод на англ. яз., *Duties of the Hearts*, опубликован М. Хиамсоном (M. Hyamson): Jerusalem, 1962.

Арабский текст, записанный ивритскими буквами, с параллельным переводом на иврит был опубликован Й. Капахом: *Sefer Torat Hovot ha-Levavot*. Иерусалим, 1973.

***Исследования:***

Vajda G. *La théologie ascétique de Bahya lbn Paquda.* Cahiers de la Société Asiatique 7. Paris, 1947.

— «Le dialogue de l'âme et de la raison dans les Devoirs des Coeurs de Bahya Ibn Paquda» // *REJ* 102 (1937), pp. 93–104.

Эйзенберг И. «Разум и чувство в *Обязанностях сердец* // *Daat* 7 (1981), с. 5–35 (на иврите).

*Quaestiones de anima*

Goidziher I. *Kitāb Ma'ānī al-nafs.* Berlin, 1902.

Перевод на иврит: Broydé I. *Les Réflexions sur l'Âme par Bahya ben Joseph Ibn Pakouda, traduites de l'arabe en hébreu* (с фр. резюме). Paris, 1896.

***Исследования:***

Плеснер М. «Задачи трактата *Quaestiones de Anima* и его место в истории еврейской мысли» // *Kiryat Sefer* (1972–1973), с. 491–498 (на иврите).

Галкин А. (Halkin A.S.) «Заметки по поводу трактата *Kitab Ma'ani al-nafs*» // *Arabic and Islamic Studies.* Bar-Ilan University, 1973, pp. 81–94 (на иврите).

Регев С. «Чистая душа и душа материальная в книге *Торот ха-нефеш*» // *Daat* 19 (1987), с. 67–77 (на иврите).

*Иосеф бен Яаков ибн Цаддик*

*E.J.*, s.v. «Zaddik, Joseph b. Jacob Ibn».

***Сочинения:***

*Ha-'Olam ha-katan* (Книга о микрокосме) / Изд. А. Елиника (A. Jellinick). Лейпциг, 1854.

Horovitz S. *Der Mikrokosmos des Josef Saddik.* Breslau, 1903. (Изд. текста на иврите с пер. на нем. яз.)

***Исследования:***

Vajda G. «La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddiq» // *AHDLMA* (1949), pp. 93–181.

Wolfson H.A. «Joseph Ibn Saddik on divine attributes» // *JQR* 55 (1965), pp. 277–298.

Bertola E. «La visione del macrocosmo e del microcosmo di Bernardo Silvestre e di Joseph ibn Saddiq» // *Archivio di Filosofia* 52 (1984), pp. 535–590.

*Нетанэль бен ал-Файюми*

*E.J.*, s.v. «Nethanel ben Al-Fayyumi».

***Сочинения:***

*Bustān al-Ukūl* (Сад интеллектов). *«The Bustān al-Ukūl» by Natanaël Ibn al-Fayyumi.* With an English translation: *The Garden of Wisdom* / Ed. D. Levine. New York, 1908; repr. 1966.

***Исследования:***

Pines S. «Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismaélienne» // *Revue de l'Histoire Juive en Egypte* I (1947), pp. 5–22.

Kiener R.C. «Jewish Isma'īlism in Twelfth-Century Yemen» // *JQR* 74 (1984), pp. 249–266.

### Астрология и Израиль

*E.J.*, s.v. «Astrology».

***Тексты:***

Ptolemy. *Tetrabiblos* / Ed. and trans. into English by F.E. Robbins. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.), 1971.

***Исследования:***

*The astrological History of Māshā'allāh* / Ed. and trans. E.S. Kennedy and D. Pingree. Cambridge (Mass.), 1971.

Bouché-Leclerc A. *L'Astrologie grecque*. Paris, 1899; repr. Brussels, 1963.

Sarton E.A.L. *Introduction to the history of science*. Baltimore, 1927–1948 (esp. vol. II).

Pines S. «The Semantic distinction between the terms *Astronomy* and *Astrology* according to Al-Bīrūnī» // *Isis* 55 (1914), pp. 343–349.

* * *

Halkin A. *Moses Manmonides' Epistle to Yemen*. New York, 1952; introd., pp. XXI, XXVI.

Marx A. «The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology» // *HUCA* 3 (1926), pp. 311–358.

Trachtenberg J. *Jewish Magic and Superstition.* New York, 1939.

Vajda G. *Juda b. Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain.* Paris, 1954, pp. 102–131.

Barkai R. «L' astrologie juive mediévale, aspects théoriques et pratiques» // *Le Moyen Age, Revue d'histoire et de philologie* 93, 3–4 (1987), pp. 323–348.

Langermann Y.Tz. «Maimonides' Repudiation of Astrology» // *Maimonidean Studies*, v. 2. New York, 1991, pp. 125–158.

*Авраам бар Хия*

*E.J.*, s.v. «Abraham bar Hiyya».

***Сочинения:***

*Megillat ha-Megalle* (Свиток открывающего [тайные знания]) / Изд. А. Познанского с предисловием и комментариями Ю. Гутмана. Берлин, 1924.

*Hegyon ha-nefesh ha-ʿatzuva* (Медитация печальной души) / Изд. Г. Вигодера (G. Wigoder). Иерусалим, 1971.

Английский пер.: Wigoder G. *Meditation of the Sad Soul.* New York, 1969.

Послание по поводу астрологии опубликовано Ц. Шварцем (Z. Schwartz) в *Festschrift Adolf Schwartz.* Vienna, 1917, S. 23–36.

***Исследования:***

Guttmann J. «Über Abraham bar Chijjas *Buch der Enthüllung*» // *MGWJ* 47 (1903), S. 446–468, 545–569.

Levey M. «The Encyclopaedia of Abraham Savasorda: A Departure in Mathematical Methodology» // *Isis* 43 (1952), pp. 257–264

— «Abraham Savasorda and his Algorism — A Study in Early European Logistic» // *Osiris* 11 (1954), pp. 50–64.

Millás Vallicrosa J.M. *Estudios sobre la historia de la ciencia espanola*, Barcelona, 1949, pp. 219–226.

Scholem G. «Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chijja» // *MGWJ* 75 (1931), S. 172–191.

Stitskin L.D. *Judaism as a Philosophy — The Philosophy of Abraham bar Hiyya.* New York, 1960.

Vajda G. «Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham ben Hiyya» // *AHDLMA* 15 (1946).

— «Le système des Sciences exposé par Abraham Bar Hiyya et une page de Juda ben Barzilai» // *Sefarad* 22 (1962), pp. 60–68.

*Авраам ибн Эзра*

*E.J.*, s.v. «Ibn Ezra, Abraham».

***Сочинения:***

*Perush ʿal ha-Torah* (Комментарий к Торе) / Крит. изд. А. Вейзера (A. Wieser) в 3-х томах. Иерусалим, 1976.

Другие библейские комментарии Авраама ибн Эзры включены в *Mikraot Gedolot* (Танах с традиционными раввинистическими комментариями).

Список опубликованных сочинений и манускриптов Авраама ибн Эзры приводится в: M. Friedlaender. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra* (см. ниже).

Все короткие трактаты вошли в четырехтомное изд.: *Kitvei Rav Abraham Ibn Ezra*. Иерусалим, 1970.

*The Beginning of Wisdom, an Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra* / Hebrew text ed. by F. Cantera; Eng. trans. by R. Levy. Baltimore, 1939.

*The Astrological works of Abraham Ibn Ezra; a literary and linguistic Study with special Reference to the old French Translation of Hagin* / Ed. and trans. by R. Levy. Baltimore–Paris, 1927.

***Исследования на европейских языках:***

Friedlaender M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. London, 1877. Repr. Jerusalem, 1964.

Greive H. *Studien zum jüdischen Neoplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*. Berlin–New York, 1973.

Orschansky G. *Abraham Ibn Ezra als Philosoph*. Breslau, 1900.

Olitzky M. «Die Zahlensymbolik des Abraham Ibn Ezra» // *Jubelschrift für Israël*. Hildesheimer, 1890, S. 99–106.

Rosin D. «Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Ezra» // *MGWJ* 42 (1898), S. 17–33, 58–73, 108–115, 154–161, 200–214, 241–252, 305–315, 345–362, 394–407, 444–452; 43 (1899), S. 22–31, 75–91, 125–133, 168–184, 231–240.

Wolfson E.R. «God, the Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word *Kol* in Abraham Ibn Ezra» // REJ, 149 (1990), pp. 77–111.

Kreisel H. «On the Term *Kol* in Abraham Ibn Ezra: a Reappraisal» // REJ, 153 (1994), pp. 29–66.

*Abraham Ibn Ezra y su tiempo* / Ed. F. Diaz Esteban. Madrid, 1990.

*Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath* / Ed.: I. Twersky and J. M. Harris. Cambridge (Mass.), 1993.

***Исследования на иврите:***

Лифшиц А. «О теории сотворения мира рабби Авраама ибн Эзры» // *Sinai* 84 (1979), с. 105–125.

Йошпе Р. «Тора и астрология у Ибн Эзры» // *Daat*, 33, 1994, с. 31–52.

## Глава четвертая. Иехуда Галеви и Абу-л-Баракат

*Иехуда Галеви*

*E.J.*, s.v. «Judah Halevi».

***Биография:***

Goitein S.D. «The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents» // *PAAJR* 2 (1959), pp. 41–56.

— «Прибыл ли Иехуда Галеви на Святую Землю?» // *Tarbiz* 46 (1977), с. 245–250 (на иврите).

О хазарах см.: Dunlop D.M. *The History of the Jewish Khazars*. Princeton 1954. Repr. 1967.

***Сочинения:***

Kitāb al-Radd wa-'l Dalīl fī 'l-Din al-Dhalīl (Книга доказательства и довода в защиту униженной веры; арабский оригинал *Кузари*) / Крит. изд. Д. Баннета и Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1977.

*Kuzari* (ивритская версия) впервые была напечатана в Фано, в 1506 г.

Английский пер.: Hirschfeld H. *Book of Kuzari*. New York, 1946.

Этот перевод включен в книгу: I. Heinemann. *Three Jewish Philosophers*. New York, 1969.

Новый перевод, основанный на критическом издании 1977 г., должен быть опубликован в скором времени. Я цитирую его здесь благодаря любезности Л.В. Бермана.

***Исследования на европейских языках:***

Davidson H. «The Active Intellect in the *Cuzari* and Hallevi's Theory of Causality» // *REJ* 131 (1972), pp. 351–396.

Goldziher J. «Le *Amr Ilahi* (*ha-inyan ha-elohi*) chez Judah Halévi» // *REJ* 50 (1905), pp. 32–41.

Motzkin A.L. «On Halevi's Kazari as a platonic dialogue» // *Interpretation* 9.1 (1980), pp. 111–124.

Pines S. «La longue recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismailéienne» // *REI* (1955), pp. 7–20.

— «Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le Kuzari» // *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, Paris. 1957, pp. 253–260.

— «Amr», *s.v. Encyclopédie de l'Islam*, vol. I (1960), pp. 462–463.

— «Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*» // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165–251.

Strauss L. «The Law of Reason in the Kuzari» // *PAAJR* 3 (1943), pp. 47–96.

Ventura M. *Le Kalam et le péripatétisme d'après le Kuzari*. Paris, 1934.

Wienner M. «Judah Halevi's Concept of Religion and a Modern Counterpart» // *HUCA* 23 (1951), pp. 669–682.

Wolfson H.A. «Maimonides and Halevi : A Study in Typical Jewish Attitudes toward Greek Philosophy in the Middle Ages» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. II. Cambridge (Mass.), 1977, pp. 120–160.

— «Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity» // *Ibid.*, pp. 1–59.

— «The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Halevi and Maimonides» // *Ibid.*, pp. 234–249.

— «Halevi and Maimonides on Prophecy» // *Ibid.*, pp. 60–119.

— «Juda Halevi on Causality and Miracle» // *Ibid.*, pp. 415–432.

Silman Y. «Revealed Religious in the Thought of Judah Halevi: a systematic presentation» // *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought Presented to A. Safran* / Ed. M. Hallamish, Ramat Gan, 1990, pp. 163–174.

Lasker D.J. «Proselyte Judaism, Christianity and Islam in the Thought of Judah Halevi» // *JQR* 81 (1990), pp. 75–91.

***Исследования на иврите:***

Алони Н. «*Кузари* — антимусульманская полемика» // *Eshel Beer-Sheva* II (1980), с. 119–144.

Сильман Й. «Об исключительности третьей части книги *Кузари*» // *Eshel Beer-Sheva* I (1976), с. 94–119.

— «Историческая реальность в книге *Кузари*» // *Daat* 2–3 (1978–1979), с. 29–42.

— «Между теологией и антропологией в книге *Кузари*» // *Daat* 4 (1980), с. 7–34.

Шварц Д. «Рабби Иехуда Галеви о христианстве и эмпирической науке» // *AJS Review* 19 (1994), pp. 1–23.

*Абу-л-Баракат*

*E.J.*, s.v. «Ḥibat Allah, Abu Al-Barakat (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Baghdādī».

***Переводы и исследования:***

Pines Shlomo. *Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī; Physics and Metaphysics* // Collected Works, I. Jerusalem, 1979.

## Глава пятая. Аристотелизм

Pines S. «A Tenth Century Philosophical Correspondence» // *PAAJR* 24 (1955), pp. 103–106.

*Авраам ибн Дауд*

*E.J.*, s.v. «Ibn Daud, Abraham ben David Halevi».

***Сочинения:***

*Emuna Rama* (Возвышенная вера).

Пер. на иврит, выполненный Шломо бен Лави, опубликован Ш. Вейлем (S. Weil): *Das Buch Emunah Ramah* (с нем. пер.). Frankfurt-am-Main, 1982.

Пер. на иврит, выполненный Шмуэлем ибн Мототом, имеется в нескольких рукописных списках; см.: *HÜb*, 211–213, pp. 369 ff.

Abraham Ibn Daud. *The Exalted Faith* / Trans. by N.M. Samuelson, (trans. Ed. G. Weiss). Farleigh, 1986.

***Исследования:***

Horovitz S. «Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud» // *Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars Breslau* (1912), S. 212–286.

Fontaine T.A.M. *In defence of Judaism. Abraham ibn Daud: sources and structure of ha-Emunah ha-Raman* / Trans. from Dutch by H.S. Lake. Assen, 1990.

## Глава шестая. Маймонид

*E.J.*, s.v. «Maimonides, Moses».

***Биография:***

Yellin D. and Abrahams I. *Maimonides, His Life and Works*, repr. with notes by J.I. Dienstag. New York, 1972.

Goiten S.D. «Moses Maimonides, Man of Action, a Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 155–167.

***Сочинения:***

(1) *Mishne Tora.* Константинопольское изд. 1509 г. воспроизведено (с аннотацией) Ш. Либерманом (S. Liebermann). Иерусалим, 1964.

Вместе с англ. пер.опубликовано М. Хиамсоном (M. Hyamson). *Mishneh Torah: The Book of Knowledge.* Jerusalem, 1962.

(2) Введения к *Комментарию к Мишне* в средневековых переводах на иврит, опубликованы М.Д. Рабиновичем (M.D. Rabinowitz). Иерусалим, 1961.

**Английские переводы:**

*Ethical Writings of Maimonides* / Trans. R.L. Weiss and C.E. Butterworth. New York, 1975.

*The Eight Chapters of Maimomdes on Ethics* / Trans. J.I. Gorfinckel. New York, 1912; repr. 1966.

(3) «Maimonides' Arabic Treatise on Logic» / Ed. E. Efros // *PAAJR* 34 (1966) — дополненный вариант более ранней публикации в *PAAJR* 8 (1938).

(4) Послания.

Послания на арабском, записанные еврейскими буквами, опубликовал (с параллельным переводом на современный иврит) И. Капах. *Iggrot* (Послания). Иерусалим, 1962.

*Moses Maimonides' Epistle to Yemen. The Arabic original and the three Hebrew versions* / Ed. from Ms with introd. and notes by A.S. Halkin and English trans. by B. Cohen. New York, 1952.

*Letters of Maimonides* / Trans. and ed. with introd. and notes by L.D. Stitskin. New York, 1977.

«Maimonides' *Treatise on Resurrection*; The Original Arabic and Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Translation and Glossary» / Ed. J. Finkel // *PAAJR* 9 (1939).

«Послание о воскресении мертвых в переводе ал-Харизи» / Ed. A.S. Halkin // *Kovetz al-Yad* 9 (19) (1980), с. 129–150.

Первое послание об астрологии, см.: «The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about astrology» / Ed. and trans. A. Marx // *HUCA* 3 (1926), pp. 311–358.

Второе послание об астрологии в переводе на англ., см.: R. Lerner. «Maimonides' Letter on Astrology» // *History of Religions* 8 (1968), pp. 143–168.

*Письмо Шмуэлю ибн Тиббону.* Публикация двух ивритских версий: A. Marx. «Texts by and about Maimonides» // *JQR* n.s. 25 (1934), pp. 371–428.

*Teshuvat ha-Rambam bi-sheilat ha-qetz ha-qatzuv la-hayyim* (Ответ Маймонида на вопрос о продолжительности жизни) / Изд. араб. текста и пер. на иврит М. Шварца. Тель-Авив, 1979.

(5) *Dalalat al-Ḥayarin* (Путеводитель растерянных). Арабский текст издал Ш. Мунк (S. Munk): *Le Guide des Egarés*. Paris, 1856–1866; репринтное изд. с дополнениям И. Йоэля вышло в Иерусалиме в 1931 г.

*Moreh ha-Nevukhim* (ивритский перевод Ибн Тиббона). Впервые напечатан ранее 1480 г. Самое полезное издание — виленское, 1904 г., с комментариями Эфоди, Шем Това бен Шем Това, Крескаса и Абраванеля. Крит. изд. этого перевода было выполнено Эвен-Шмуэлем: Иерусалим, 1959.

Английский пер.: *The Guide of the Perplexed* / Trans. S. Pines. Chicago, 1963.

Путеводитель растерянных (часть 1) / Пер. на русский и комм. М. Шнейдера. Москва–Иерусалим: Мосты культуры–Маханаим. 2000.

***Исследования на европейских языках:***

О Маймониде и Фоме Аквинском см.: *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas* // Ed. J.I. Dienstag. New York, 1975. (В книгу вошли самые важные исследования по данной теме, появившиеся до 1975 г., и аннотированный библиографический указатель «The relationship of St. Thomas Aquinas to the philosophy of Maimonides» // *Ibid.*, pp. 334–345.)

Altmann A. «Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik» // *MGWJ* 80 (1936), S. 305–330.

— «Maimonides's *Four Perfections*» // *Idem. Essays in Jewish Intellectual History*. London, 1981, pp. 65–76.

— «Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?» // *Ibid.*, pp. 77–96.

Berman L.V. «The Structure of the Commandments of the Torah in the Thought of Maimonides» // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann* / Eds. S. Stein and R. Loewe. Alabama, 1979, pp. 51–66.

— «The Structure of Maimonides' *Guide of the Perplexed*» // *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. III. Jerusalem, 1977, pp. 7–13.

— «Maimonides on the fall of man» // *Association for Jewish Studies Review* 5 (1980), pp. 1–15.

Bland K.P. «Moses and the Law According to Maimonides» // *Mystics, Philosophers and Politicians; Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann* / Eds. J. Reinharr and D. Schwetschinski. Durham (North Carolina), 1982, pp. 49–66.

Breslauer S.D. «Philosophy and imagination; the Politics of Prophecy in the view of Moses Maimonides» // *JQR* 70 (1980), pp. 153–171.

Buijs A.J. (ed.). *Maimonides: A Collection of Critical Essays.* Notre Dame, 1988.

*Crisis and Leadership: epistles of Maimonides* / Texts translated and notes by A. Halkin, discussions by D. Hartman. Philadelphia–New York– Jerusalem, 1985.

Davidson H. «Maimonides' Secret Position on Création» // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky. Cambridge (Mass.), vol. I, 1979, pp.16–40.

— «The Middle Way in Maimonides' ethics» // *PAAJR* 54 (1987), pp. 31–72.

*Delivrance el fidélité, Muimonide*, textes du colloque tenu a l'UNESCO en décembre 1985 à l'occasion du 850" anniversaire de la naissance du philosophe. Paris, 1986.

Diesendruck Z. «Maimonides' Lehre von der Prophétie» // *Jewish Studies in Memory of Israël Abraham*. New York, 1927, pp. 74–134.

— «Die Teleologie bei Maimonides» // *HUCA* 5 (1928), pp. 415–534.

Efros I. *Philosophical Terms in the Moreh Nebukhim*. New York, 1924; repr. 1966.

Fackenheim E. «The Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides» // *PAAJR* 16 (1947), pp. 39–70.

Galson M. «The Purpose of the Law according to Maimonides» // *JQR* 69 (1978), pp. 27–51.

Goldmann S. «The halakhic Foundation of Maimonides' Thirteen Principles» // *Essays presented to Chief Rabbi Israel Brodie*. London, 1967, pp. 111–118.

Guttmann J. et al. *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke, und sein Einfluss*. Leipzig, 1908–1914.

Hartman D. *Maimonides, Torah and Philosophie quest*. Philadelphia, 1976.

Harvey W.Z. «The Return of Maimonideanism» // *JSS* 42 (1980), pp. 249–268.

— «A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-prophetology Puzzle» // *HTR* 74, 3 (1981), pp. 287–301.

— «Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible» // *PAAJR* 55 (1988), pp. 59–77.

Heineman I. «Maimuni und die arabischen Einheitslehrer» // *MGWJ* 79 (1935), S. 102–148.

Hyman A. «Maimonides' Thirteen Principles» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 119–144.

Ivry A.L. «Maimonides on Possibility» // *Mystics, Philosophers and Politicians* / Eds. J. Reinharr and D. Schwetschinski. Durham (North Carolina), 1982, pp. 67–84.

Jacobs L. *Principles of the Jewish Faith*. New York, 1964.

Kaplan L. «Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy» // *HTR* 70 (1977), pp. 233–356.

Kellner M.M. «Maimonides, Crescas and Abravanel on Exod. 20.2» // *JQR* 69 (1979), pp. 129–157.

Kraemer J.L. «Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City*» // *Studia Orientalia, Memoriae D.H. Baneth Dedicata*. Jerusalem, 1979, pp. 323–343.

Macy J. *A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy: Maimonides'* Shemonah Peraqim *and Al-Fārābī's* Fuṣūl al-Madanī. Ph.D. diss. Hebrew University. Jerusalem, 1982.

Marx A. «Texts by and about Maimonides» // *JQR* n.s. 25 (1935), pp. 371–428.

Motzkin A.L. «On the interpretation of Maimonides» // *The Independent Journal of Philosophy* 2 (1979), pp. 39–46.

Nutkiewicz M. «Maimonides on the Ptolemaic System: the limits of our knowledge» // *Comitatus* 9 (1978), pp. 63–72.

Pines S., s.v. «Maimonides». *Encyclopaedia of Philosophy*, vol. V (1967), pp. 129–134.

— Introd. to *Livre de la Connaissance* / Trans. by V. Nikiprowetzky and A. Zaoui. Paris, 1961.

— Introd. to *The Guide of the Perplexed*. Chicago, 1963, pp. LVI–CXXXIV.

— «The Limits of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides»// *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky. Cambridge (Mass.), vol. I, 1979, pp. 82–109.

— «Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja et Maïmonide; sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius» // *Miscellanea Mediaevalia* 13.1 (1981), pp. 211–225.

— «Dieu et l'être selon Maïmonide, Exégése d'Exode 3, 14 et doctrine connexe» // *«Celui qui est.» Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*. Paris, 1986, pp. 15–24.

Pines S. and Yovel Y. (eds.). *Maimonides and Philosophy* (Papers presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985). Dordrecht, 1986.

Rawidowicz S. «Philosophy as a Duty» // *Moses Maimonides* / Ed. I. Epstein. London, 1935, pp. 177–188.

Reines A.J. *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*. Cincinnati, 1970.

Rosenthal E. «Maimonides' Conception of State and Society» // *Moses Maimonides* / Ed. I. Epstein. London, 1935, pp. 191–206.

Rosin D. *Die Ethik Maimonides*. Breslaw, 1876.

Roth L. *Spinoza, Descartes and Maimonides*. Oxford, 1924.

Roth N. *Maimonides. Essays and Texts*, 850th Anniversary. Madison, WI, 1985.

Stern M.S. «Al-Ghazzali, Maimonides and Ibn Paquda on repentance; a comparative mode» // *JAAR* 47 (1979), pp. 589–607.

Strauss L. *Philosophie und Gesetz*. Berlin, 1935.

— «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi» // *REJ* 100 (1936), pp. 1–37.

— «Der Ort der Vorschungslehre nach der Ansicht Maimunis» // *MGWJ* 81 (1937), S. 35–105.

— «Maimonides' Statement on Political Science» // *PAAJR* 22 (1953), pp. 115–130.

— «The Literary Character of the Guide for the Perplexed» // *Idem. Persecution and the art of writing*. Glencoe (Ill.), 1976, pp. 38–94.

— «How to begin to study the *Guide of the Perplexed*». Preface to the *Guide* (Pines trans., 1963), pp. XI–LVI.

Touati C. «Les deux théories de Maimonides sur la Providence» // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann* / Eds. S. Stein and R. Loewe. Alabama, 1979, pp. 331–343.

Twersky I. «Some Non-Halakic Aspects of the *Mishneh Torah*» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 95–118.

— *Introduction to the Code of Maimonides* (*Mishneh Tora*). New Haven–London, 1980.

Wohlmann A. *Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*. Paris, 1988.

Wolfson H.A. «Maimonides on the Internal Senses» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge (Mass.), 1973, vol. I, pp. 344–370.

— «The Ambiguous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides» // *Ibid*., vol. I, pp. 455–477.

— «Note on Maimonides' Classification of the Sciences» // *Ibid*., vol. I, pp. 551–560.

— «The Aristotelian Predicables and Maimonides» Division of Attributes' // *Ibid*., Cambridge (Mass.), 1977, vol. II, pp. 191–194.

— «Maimonides on Negative Attributes». // *Ibid*., vol. II, pp. 195–230.

— «Maimonides on the Unity and Incorporeality of God» // *Ibid*., vol. II, pp. 433–457.

Некоторые сборники статей, вышедшие в последнее десятилетие:

*Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher* / Ed. F. Rosner and S.S. Kottek. Northvale (NJ), 1993.

*Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies* / Ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991; 2nd ed. – London. Portland. Or. 1996.

Kreisel H. *Maimonides Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*. New York, 1999.

*Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman. New York, vol. I, 1990; vol. 2, 1991; vol. 3, 1992–1993; vol. 4, 2000.

***Исследования на иврите:***

Ахад ха-ам. «Господство разума» // *Kol kitvei Ahad ha-ᶜam*. Тель-Авив, 1947, с. 355–369.

Берман Л. *Ибн Баджа и Маймонид: глава из истории политической философии* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1959 (с англ. резюме).

Блидштейн Я. «Концепция радости в этике Маймонида» // *Eshel Beer-Sheva*, II (1980), с. 145–163.

Гилади А. «Краткие заметки о возможном происхождении названия *Moreh ha-nevukhim*» // *Tarbiz* 48 (1979), с. 346–347.

Дейнстаг И. «Маймонид о провидении: библиография» // *Daat* 20 (1988), с. 17–28.

Клейн-Бреслави С. *Perush ha-Rambam le-sipur beriat ha-olam* (Интерпретация повествования о сотворении мира у Маймонида). Иерусалим, 1978.

— *Perush ha-Rambam la-sipurim al adam be-parashat bereshit* (Интерпретация повествования Книги Бытия об Адаме у Маймонида). Иерусалим, 1987.

— *Shelomo ha-melekh we-ha-ezoterizm ha-filosofi be-mishnat ha Rambam* (Царь Соломон и философский эзотеризм в учении Маймонида). Иерусалим, 1996.

Левингер Я. *Rambam ke-filosof u-khe-foseq* (Маймонид как философ и как кодификатор). Иерусалим, 1989.

Нуриэль А. «Вопрос о том, был ли мир сотворен или он существовал вечно, в философии Маймонида» // *Tarbiz* 33 (1964), с. 372–387.

— «Понятие *вера* у Маймонида» // *Daat* 2-3 (1978–1979), с. 43–47.

— «Управление и провидение в *Путеводителе растерянных*» // *Tarbiz* 49 (1980), с. 346–355.

— «Положение *Тора говорит на языке людей* в *Путеводителе растерянных*» // *Религия и язык: статьи по общей и еврейской философии* / Под ред. М. Халамиша и А. Кашера, Тель-Авив, 1981, с. 97–103.

— «Маймонид о роли случайности в мире возникновения и уничтожения» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 2, 1 (1982–1983), с. 33–42.

Равицкий А. «Тайны *Путеводителя растерянных*: от XIII до XX вв.» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 5 (1986), с. 15–69.

Розенберг Ш. «Об интерпретации библейских текстов в *Путеводителе растерянных*» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Israel* I (1981), с. 85–157.

Фор И. (Faur J.) «*Iyyunim ba-Mishne Tora le-Rambam: sefer ha-madda* (Исследования по Мишне Тора: «Книга знания»). Иерусалим, 1978.

Харви З. «Маймонид и Спиноза о знании добра и зла» // *Iyyun* 28 (1978), с. 167–185.

*Sefer zikaron le-rabbi Yitzhak Nissim... ha-Rambam: ketavim u-mehqarim* (сб. статей) / Изд. М. Бнаяху. Иерусалим, 1985.

## Глава седьмая. Тринадцатый век

Галкин А. *Be-iqvot Rambam* (После Маймонида: антология сочинений его критиков, защитников и комментаторов). Иерусалим, 1979 (на иврите).

*Аверроэс*

***Сочинения:***

*Faṣl al-Maqāl* (Решающий трактат). G. Hourani (ed. and English trans.). *On the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.

Golb M. «The Hebrew Translation of Averroes' Faṣl al-Maqāl» // *PAAJR* 25 (1956), pp. 91–113; 26 (1957), pp. 41–64.

Русский перевод этого трактата *Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией* см.: Сагадеев А.В. *Ибн Рушд*. Москва: Мысль, 1973, с. 169–199.

***Исследования о влиянии Аверроэса на еврейскую философию:***

Steinschneider M. *HÜb*, *s.v.* Averroës.

Nogales S.G. «Bibliografia sobre las obras de Averroès» // *Multiple Averroes; Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*. Paris, 1978, pp. 351–387.

Wolfson H.A. «The Twice-revealed Averroes» // *Idem., Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. I. Cambridge (Mass.), 1973, pp. 371–401.

— «Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem» // *Ibid.*, pp. 430–454.

### Исламские страны

Blumenthal D.R. «Was there an Eastern Tradition of Maimonidean Scholarship?» // *REJ* 138 (1979), pp. 57–68.

*Иосеф бен Иехуда из Сеуты*

***Сочинения:***

*A Treatise as to Necessary Existence; The Procedure of Things from the Necessary Existence; The Creation of the World* («Трактат о необходимом сущем, происхождении всех вещей от необходимого сущего и сотворении мира») / Ed. and trans. into Eng. by J.L. Magnes. Berlin, 1904.

***Исследования:***

Bertola E. «La dottrina speculativa di Josef ben Yehudah ibn Shim'on» // *Sefarad* 43 (1983), pp. 41–74.

*Иосеф бен Иехуда ибн Акнин*

*E.J.*, s.v. «Aknin, Joseph b. Judah b. Jacob Ibn».

***Сочинения:***

*Sefer ha-Mussar* (Книга о нравственности: комментарий к *Пиркей Авот*) / Изд. В. Бахера (W. Bacher). Берлин, 1910.

*Tibb al-nufus* (Гигиена здоровых душ и терапия страждущих душ) / Изд. араб. текста и перевод на нем. М. Гюдеман (M. Güdemann) // *Das jüdische Unterrichtswesen während der spansich-arabischen Periode*. Vienna. 1873, S. 43–138; appendix, S. 1–57.

*Inkishāf al-asrār waẓtuhūr al-anwār* (Разглашение тайн и появление светов: комментарий к Песни Песней) / Изд. араб. текста и перевод на иврит А. Галкина. Иерусалим, 1964.

***Исследования:***

Halkin A.S. «Classical and Arabic Material in Ibn Aknin's Hygiene of the Soul» // *PAAJR* 14 (1944), pp. 25–147.

— «Ibn Aknin's Commentary on the Song of Songs» // *Alexander Marx Jubilee Volume*. New York, 1950, pp. 389–424 (English section).

Munk S. «Notice sur Joseph ben-Iehouda» // *Journal Asiatique* 14 (1842), pp. 5–70.

Neubauer A. «Joseph B. Aqnin» // *MGWJ* 14 (1970), S. 348–355, 395–401, 445–448.

*Ал-Табризи*

Перевод его сочинения на иврит, выполненный Ицхаком бен Натаном; впервые опубликован в Венеции, в 1574 г., и перепечатан в первом томе полного собрания сочинений Абраванеля (Иерусалим, 1967).

Второй перевод на иврит все еще существует только в рукописном варианте; см. *HÜb*, § 208, pp. 361–363.

*Саид бен Мансур ибн Каммуна*

*E.J.*, s.v. «Ibn Kammūna, Sa'd Ibn Manṣur».

***Сочинения:***

Список манускриптов и факсимильных изданий арабского текста см. в: L. Nemoy (ed.). *Treatise on the Immortality of the Soul*. New Haven, 1944.

Английский пер.: Nemoy L. «Ibn Kammuna's *Treatise on the Immortality of the Soul*» // *I. Goldziher Memorial Volume*, vol. II. Jerusalem, 1958, pp. 83–99.

***Исследования:***

Nemoy L. «New Data for the Biography of Sa'ad Ibn Kammunah» // *REJ* 123 (1964), pp. 507–510.

*Авраам бен Моше (сын Маймонида)*
*и его пиетистский кружок*

Сведения о рукописях и публикациях содержатся во введении и примечаниях П. Фентона (P. Fenton) к «Трактату о водоеме»: *The Treatise of the Pool, Al-Maqāla al Ḥawḍ iyya; «Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides*. London, 1981.

Fenton P. «Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIII$^{th}$–XIV$^{th}$ Centuries» // *Judaco-Arabic Studies* / Ed. N. Golb, Oxford, 1997, pp. 87–101.

*Авраам бен Моше (сын Маймонида)*

*E.J.*, s.v. «Abraham ben Moses Maimonides».

***Сочинения:***

(1) *Milhamot hashem* (Войны Господа) / Изд. Р. Маргалиота (R.M. Margalioth). Иерусалим, 1953.

(2) *Комментарий на Книгу Бытия и Книгу Исхода* / Изд. араб. текста и перевод на иврит Вайзенберга (E.J. Wiesenberg). Лондон, 1959.

(3) *Kifāyat al ʿābidīn* (Исчерпывающее руководство для слуг Божьих) / Изд. фрагментов араб. текста Эпенштейна (S. Eppenstein) // *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigsten Geburtstag*. Breslau, 1911, S. 33–59.

*Sefer ha-maspiq le-ʿovdey hashem (Kitāb Kifāyat al ʿābidīn)* / Изд. араб. текста, пер. на иврит и примечания Ниссима Даны. Рамат-Ган, 1989.

*The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides* / Ed. and trans. S. Rosenblatt. 2 vols. New York and Baltimore, 1927 and 1938.

***Исследования:***

Cohen G.D. «The Soteriology of R. Abraham Maimuni» // *PAAJR* 35 (1967), pp. 75–98; 36 (1968), pp. 33–56.

Goitein D.S. «Abraham Maimonides and his Pietist Circle» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 145–167.

*Давид бен Иехошуа (внук Маймонида)*

*More ha-perishut u-madrikh ha-peshitut* (Учитель аскетизма и наставник простоты). Иерусалим, 1987 (араб. текст и перевод на иврит).

Fenton P.B. *Obadia et David Maimonide — Deux traités de mystique juive. Le Traité du puits. Le Guide du détachement, traduits, introduits et annotés*. Paris, 1987.

*Авраам хе-Хасид*

Fenton P. «Some Judeo-Arabic Fragments of Rabbi Abraham he-Hasid, the Jewish Sufi» // *JSS* 26 (1981), pp. 47–72.

*Peraqim be-hatzlaha*

*Peraqim be-hatzlaha ha-meyuhasim la-Rambam* (Главы о достижении совершенства, атрибутируемые Маймониду) / Изд. араб. текста и пер. на иврит Ш. Давидовича и Д. Баннета. Иерусалим, 1939.

Bacher W. «The Treatise on Eternal Bliss attributed to Moses Maimuni» // *JQR* 9 (1896/7), pp. 270-89. Бахер атрибутировал этот текст Маймониду. Ср. Vajda G. *REJ* 107 (1947), pp. 212–213.

Vajda G. «Une Citation non signalée du Chapitre sur la Béatitude attribué à Moïse Maïmonide» // *REJ* 130 (1971), pp. 305–306.

*Работа неизвестного автора*

Rosenthal F. «A Judeo-Arabic work under sufic influence» // *HUCA* 15 (1940), pp. 433–484.

Fenton P. «A Jewish Sufi on the Influence of Music» // *Yuval* 4 (1982), pp. 124–130.

**Прованс**

Neubauer A. and Renan E. «Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle» // *Histoire littéraire de la France*, vol. XXVII. Paris, 1877, *passim.*

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893. (= *Histoire littéraire de la France*, vol. XXI, pp. 351–789.)

Vajda G. *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*. Paris, 1962.

Vicaire M.H. and Blumenkranz B. (eds.). *Juifs et Judaïsme de Languedoc XIIIe — début XIV siècle*. Toulouse, 1977.

Равицкий А. *Мысль р. Зрахии Шеалтиэля Хена и маймонистско-тиббонистская философия в 13 веке* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите, с англ. резюме).

О влиянии Маймонида на христианских авторов см.: G. Vajda. «Un abrégé chrétien du Guide des Egarés de Moïse Maïmonide» // *Journal Asiatique* (1960), pp. 115–136.

О контактах между еврейскими и христианскими философами см.: Pines S. «Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors» // *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. I, 10. Jerusalem, 1967, pp. 1–101.

*Иехуда бен Шауль ибн Тиббон*

*E.J.*, s.v. «Tibbon, Judah ben Saul Ibn».

***Сочинения:***

*Mussar av* (Поучение отца). Это произведение издано И. Абрамсом с параллельным англ. переводом: *A Father's Admonition* // *Hebrew Ethical Wills* / Ed. and trans. by I. Abrahams, 1st ed. Philadelphia, 1926, pp. 51–99.

*Портрет Фараджа*

Durrieu Paul. «Un portrait de Charles I-er d'Anjou» // *Gazette archéologique* 11 (1886), pp. 192–201 and plate 23.

Kaufman D. «Un portrait de Faradj (Mosé b. Salem) le traducteur» // *REJ* 19 (1889), pp. 152–154.

*Шмуэль бен Иехуда ибн Тиббон*

*E.J.*, s.v. «Tibbon, Samuel ben Judah Ibn».

***Сочинения:***

«Словарь необычных слов, встречающихся в *Путеводителе*» включен в большинство изданий *Moreh ha-nevukhim*.

*Maamar Yiqqawu ha-mayim* (Да соберется вода...) / Изд. М. Бислишеса (M.L. Bisliches). Пресбург, 1827.

Некоторые важные пассажи изданы на основе рукописей и переведены на французский яз. Дж. Вайдой: G. Vajda. *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*. Paris, 1962, pp. 12–32.

*Perush Kohelet* (Комментарий на Екклесиаст). Парма, Дворцовая библиотека. MS de Rossi 272. Научное издание этого комментария готовится

О. Фрайсом, см. его диссертацию: O. Fraisse. *Moses Ibn Tibbon's Hohelied-Kommentar*. Ph. D. Frei Universität. Berlin, 2000.

***Исследования на европейских языках:***

Diesendruck Z. «Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence» // *HUCA* 11 (1936), pp. 341–366.

Ravitzky A. «Samuel Ibn Tibbon and the esoteric character of the *Guide of the Perplexed*» // *Association of Jewish Studies Review* 6 (1981), pp. 87–123.

Vajda G. «An Analysis of the *Ma'amar yiqqawu ha-Mayim* by Samuel b. Judah Ibn Tibbon» // *JJS* 10 (1959), pp. 137–149.

***Исследования на иврите:***

Сермонета И. «Шмуэль ибн Тиббон и его критика теории Интеллектов у Маймонида» // Труды VI Всемирного Конгресса по иудаике (*Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*), т. III. Иерусалим, 1977, с. 315–319.

Равицкий А. *Мысль р. Зрахии б. Ицхака Шеалтиэля Хена и маймонистско-тиббонистская философия в 13 веке* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите, с англ. резюме). Прилагается список рукописей, содержащих малые сочинения Шмуэля ибн Тиббона и сочинения, которые атрибутируются ему предположительно.

*Давид бен Иосеф Кимхи*

*E.J.*, s.v. «Kimhi, David».

***Сочинения:***

Его комментарии к Библии включаются во все классические издания библейских текстов. Впервые они были изданы в пятнадцатом веке.

***Философские комментарии:***

На Книгу Бытия 2:7–5:1 в: L. Finkelstein. *The Commentary of David Kimhi on Isaiah*. New York, 1926; repr. 1966, appendix I, pp. LIII–LXXIV.

На первую гл. Кн. Иезекииля в: *Rabbinical Bible*, published Bragadin. Venice, 1618, fols. 615b–617a; or Warsaw, 1902.

***Исследования:***

Talmage F.E. «R. David Kiṃhi as polemicist» // *HUCA* 38 (1967), pp. 213–235.

— «David Kimhi and the Rationalist tradition» // *HUCA* 39 (1968), pp. 177–218; also in *Studies in Honor of I.E. Kiev*. New York, 1971, pp. 453–478.

— *David Kimhi, the Man and the Commentaries*. Cambridge (Mass.), 1975.

*Диспут об изучении философии*

*E.J.*, s.v. «Maimonidean Controversy».

Nahmanides. *Commentary on the Torah* / Trans. C.B. Chavel. New York, 1971, pp. 226–228.

Chavel C.B. *Ramban, his life and teachings*. New York, 1960.

— *Writings and Discourses by Ramban*. New York, 1978.

Sarachek J. *Faith and Reason; the Conflict over the Rationalism of Maimonides*. New York, 1935; repr. 1970.

Septimus B. *Hispano-Jewish Culture in Transition; the Career and Controversies of Ramah*. Cambridge (Mass.), 1982.

Silver D.J. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*. Leyden, 1965.

Touati Ch. «Les deux conflits autour de Maïmonide» // *Juifs et Judaïsme de Languedoc XIIIe – début XIVe siècle* / Eds. M.H. Vicaire and B. Blumenkranz. Toulouse, 1977, pp. 173–184.

— «Croyances vraies et croyances nécessaires» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch.Touati. Louvain, 1980, pp. 169–182.

Twersky I. *Rabad of Posquières, a Twelfth-Century Talmudist*. Cambridge (Mass.), 1962.

Струмза С. *Reshito shel pulemos ha-Rambam ba-mizrah: Iggeret ha-hashtaqa al odot tehiyat ha-metim le-Yosef ibn Shimon* (Начало спора о произведениях Маймонида на Востоке...) / Изд. араб. текста, введение, пер. на иврит и комм. С. Струмзы. Иерусалим, 1999.

*Яаков бен Абба Мари Анатоли*

*E.J.*, s.v. «Anatoli, Jacob ben Abba Mari ben Samson».

***Сочинения:***

*Malmad ha-Talmidim* (Стрекало для учеников). Лик, 1866.

***Исследования:***

Bettan I. «Jacob Anatolio: a Thirteenth century Liberal» // *Studies in Jewish Preaching*. Cincinnati, 1939, pp. 49–88.

Gordon M.L. *The Rationalism of Jacob Anatoli*. Ph.D. diss. Yeshiva University. New York, 1974.

Sermoneta G. «Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo» // *Federico II e l'arte del duecento italiano*. Galatina, 1980, pp. 183–197.

Меламед А. «Рассуждения о политике в *Malmad ha-Talmidim* Яакова Анатоли» // *Daat* 20 (1988), с. 91–116 (на иврите).

*Ицхак бен Иедайа*

***Исследования:***

Saperstein M. «The Works of R. Isaac b. Yedaiah: Philosophical Interpretation of the Aggadah in 13th Century Southern France». Ph.D. diss. Harvard University, 1977.

— «The Earliest Commentary on the Midrash Rabbah» // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky, vol. I. Cambridge (Mass.), 1979, pp. 283–306.

— «R. Isaac b. Yedaya, a Forgotten Commentator on the Aggada» // *REJ* 138 (1979), pp. 17–45.

— *Decoding the Rabbis. A thirteenth-century Commentary on the Aggadah*. Cambridge (Mass.), 1980.

*Моше бен Шмуэль ибн Тиббон*

*E.J.*, s.v. «Tibbon, Moses ben Samuel Ibn».

***Сочинения:***

*Perush Shir ha-Shirim* (Комментарий на Песнь Песней). Лик, 1874.

***Исследования:***

Sirat C. «La Pensée philosophique de Moïse Ibn Tibbon» // *REJ* 138 (1979), pp. 505–515.

*Ruah Hen* («Дух Милости»)

Имеются многочисленные издания этого сочинения, последнее — Варшава, 1826; репринтное изд. - Иерусалим, 1970.

***Исследования:***

Sirat C. «Le Livre Rouah Hen» // *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. III. Jerusalem, 1977, pp. 117–123.

*Гершом бен Шломо из Арля*

*E.J.*, s.v. «Gershom b. Solomon».

***Сочинения:***

*Sha'ar ha-Shamayim* (Врата небес). Существуют многочисленные издания; последнее – Варшава, 1876; репринтное изд. – Иерусалим, 1968.

Английский пер.: F.S. Bodenheim. *The Gate of Heaven*. Jerusalem, 1953.

***Исследования:***

Копф Л. «Употребление слов из простонародного языка в книге „Врата небес“ » // *Tarbiz* 24 (1955), с. 150–166, 274–289, 410–425 (на иврите).

Lay J. «L'astronomie et la métaphysique de Rabbi Gershom ben Salomon d'Arles». M.A. Thesis. University of Paris III, 1978.

*Шем Тов бен Иосеф Фалакера*

*E.J.*, s.v. «Falaquera, Shem Tov ben Joseph».

***Сочинения:***

Тексты, которые не перечисляются ниже, были перепечатаны в изд.: *Kitvei rabbi Shem Tov Falakera* (Сочинения р. Шем Това Фалакеры). в 3-х томах. Иерусалим, 1970.

*Moreh ha-Moreh* (Путеводитель к «Путеводителю») / Изд. М. Бислишеса (M.L. Bisliches). Пресбург, 1837. Репринтное изд. в сборнике: *Shlosha qadmonei mefarshei ha-More* (Три древних комментатора «Путеводителя растерянных»). Иерусалим, 1961.

*Shelemut ha-Ma*ʿ*asim* (Совершенство деяний) и фрагменты комментария к Библии сохранились в книге Шмуэля Сарсы *Meqor Hayyim*, которая опубликована Р. Йошпе: R. Jospe. *The Life and Philosophy of Shem Tov Ibn Falaquera* (см. ниже).

*De*ʿ*ot ha-pilosofim* (Мнения философов). Парма, Дворцовая библиотека, MS De Rossi 164.

*Sefer ha-mevaqqesh* (Книга ищущего). Английский пер.: *Falaquera's Book of the Seeker* / Eng. trans. by M.H. Levine. New York, 1976.

«Sefer ha-nefesh; Shem Tov Ibn Falaquera's Psychology» / Crit. ed. and trans. R. Jospe. Ph.D. diss. Brandeis University, 1978. Будет опубликована в его книге, которая должна вскоре выйти: *The Life and Philosophy of Shem Tov Ibn Falaquera* (см. ниже).

«Epistola dialogi — une traduction latine de l'Igeret ha-Vikuah de Shemtov ibn Falaquera» / Ed. E. Dahan // *Sefarad* 39 (1979), pp. 47–85, 237–264.

***Исследования:***

Harvey S. «Averroes on the Principles of Nature; The Middle Commentary on Aristotle's Physics, I–II». Ph.D. diss., Harvard University, 1977, pp. 472–479.

— *Falaquera's Epistle of the Debate, an Introduction to Jewish Philosophy*. Cambridge, 1987.

Jospe R. *Torah and Sophia, the Life and Thought of Shem Tob Ibn Falaquera.* Cincinnati, OH, 1987. Содержит библиографию работ о Фалакере, обзор его философии и упомянутых выше публикаций его работ.

Malter H. «Shem Tob ben Joseph Palquera» // *JQR* n.s. I (1910/11). pp. 151–181; repr. in *Kitvei rabbi Shem Tov Falakera*, v.1.

Zonta M. *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer De 'ot ha-Filosofim» di Shem Tob Ibn Falaquera*. Torino, 1992.

— *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno: gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*. Torino, 1995.

*Ицхак Албалаг*

*E.J.*, s.v. «Albalag, Isaac».

***Сочинения:***

*Tiqqun ha-De 'ot* (Исправление мнений) / Изд. Дж. Вайды. Иерусалим, 1973.

Французский пер. и исследование в: Vajda G. *Isaac Albalag — Averroiste juif, traducteur et commentateur d'Al-Ghazali*. Paris, 1960.

***Исследования:***

Touati C. «Vérité philosophique et vérité prophétique, chez Isaac Albalag» // *REJ* 121 (1962), pp. 35–47.

*Леви бен Авраам бен Хаим из Виллефранша де Конфлан*

*E.J.*, s.v. «Levi ben Abraham ben Hayyim».

**Сочинения:**

Список манускриптов приводится в: C. Sirat. «Les différentes versions du *Liwyat Hen* de Levi b. Abraham» // *REJ* 122 (1963), pp. 167–177.

Полемика с христианами опубликована М. Штайншнайдером (M. Steinschneider), в: *Yeshurun, Kovak* 8 (1872) 1–13.

***Исследования:***

Baeck L. «Zur Characteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim» // *MGWJ* 44 (1900), S. 24–41, 59–71, 156–167, 337–344, 417–423.

Falbel N. «On a heretic argument in Levi ben Abraham ben Chaim's critique of Christianity» // *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies: History of the Jews in Europe*. Jerusalem, 1981, pp. 29–45.

Freudenthal G. «Sur la partie astronomique du *Liwyat Hen* de Levi ben Abraham ben Hayyim» // *REJ* 148 (1989), pp. 103–112.

### Южная Испания

Baer Y. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia, 1966.

***О каббале и ее истории:***

Scholem G.G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1941; paperback repr. New York, 1961. (Русский перевод опубликован в Иерусалиме, в 1984 г., изд. «Библиотека-Алия».)

— *On the Kabbalah and its symbolism*. London, 1965.

— *Kabbalah*. Jerusalem, 1974.

*E.J.*, s.v. *Gematria, Notarikon.*

Kraus P. *Jabīr Ibn Hayyān; essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Cairo-Paris, 1935.

*Иехуда бен Шломо ха-Кохен ибн Малка*

*E.J.*, s.v. «Malkah, Judah ben Solomon ha-Kohen».

***Сочинения:***

*Midrash ha-Hokhma* (Толкование мудрости), одна полная копия в Ватикане, MS heb. 338; но лучшая (почти полная) копия — в Оксфорде, Бодлеанская библиотека, Mich. 551 (Cat. no. 1321). Части этой работы были опубликованы: *Otot ha-Shamayim, hu Sefer mishpetei ha-kokhavim u-mishpetei ha-nolad* / Изд. Я. Шапиро. Варшава, 1886.

«The Commentary of Judah ben Solomon Hakohen Ibn Malqah to Genesis, Psalms and Proverbs» / Ed. D. Goldstein // *HUCA* 52 (1981), pp. 203–252.

Sirat C. «L'explication des Lettres selon Juda b. Salomon ha-Cohen» // *La lettre hébraïque et sa signification*. Paris, 1981, pp. 39–42.

***Исследования:***

Goldstein D. «The Citations of Judah ben Solomon ha-Cohen in the Commentary to Genesis of Rabbenu Bahya ben Asher» // *JJS* 26 (1975), pp. 105–112.

Sirat C. «Judah b. Salomon ha-Cohen, philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIIIe siècle» // *Italia* 1 (2) (1978), pp. 39–61.

— «La qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 191–202.

*Ицхак бен Авраам ибн Латиф*

*E.J.*, s.v. «Latif, Isaac b. Abraham Ibn».

***Сочинения:***

Бóльшая часть опубликованных работ была перепечатана в двухтомном изд.: *Kitvei Rabbi Itzhak Ibn Latif* (Сочинения р. Ицхака ибн Латифа). Иерусалим, 1970.

Полный список работ приводится в: S.O. Heller-Wilensky. «Isaac Ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, pp.185–223.

***Исследования:***

Геллер-Виленская С. «Проблема авторства книги *Sha'ar ha-Shamayim*, приписываемой Аврааму ибн Эзре» // *Tarbiz* 32 (1963), с. 277–295 (на иврите).

*Иехуда бен Ниссим ибн Малка*

*E.J.*, s.v. «Malkah, Judah ben Nissim Ibn».

***Сочинения:***

*Комментарий к Книге творения* / Изд. сохранившегося сокращенного ивритского перевода с предисловием Дж. Вайды. Рамат-Ган, 1974.

***Исследования:***

Vajda G. *Juda b. Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*. Paris, 1954.

— «La doctrine astrologique de Juda b. Nissim Ibn Malka» // *Homenaje a Millàs-Vallicrosa*, vol. II. Barcelona, 1956, pp. 483–500.

*Авраам бен Шмуэль Абулафия*

*E.J.*, s.v. «Abulafia, Abraham Ibn Samuel».

***Исследования:***

Идель М. *Kitvei Rabbi Avraham Abulafia u-mishnato* (Произведения р. Авраама Абулафии и его учение) (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1976 (на иврите с англ. резюме). Содержит список работ Абулафии, рукописных и опубликованных, на с. 1–80, а также полную библиографию.

— «Испытал ли Авраам Абулафия влияние катаров?» // *Iyyun* 30 (1981), с. 133–140 (на иврите).

— «Music and Prophetic Kabbalah» // *Yuval* 4 (1982), pp. 150–169.

Idel M. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trans. J. Chipman. Albany, NY, 1988.

— *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany, NY, 1988.

— *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany, NY, 1989.

*Моше бен Иосеф ха-Леви из Севильи*

*E.J.*, s.v. «Moses ben Joseph Ha-Levi».

*Исследования:*

Vajda G. «Un champion de l'avicennisme; le Problème de l'identité de Dieu et du Premier moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du XIIIe siècle» // *Revue Thomiste* 48 (1948), pp. 480–504.

Wolfson A.H. «„Averroes" Lost Treatise on the Prime Mover» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion.* Cambridge (Mass.), 1973, vol. I, pp. 402–429.

Вайда Дж. «Доктрина провидения у рабби Моше б. Иосефа ха-Леви» // *Melilah* 5 (1955), с. 163–168 (на иврите).

## Италия

***Исследования на европейских языках:***

Barzilay I.E. *Between Reason and Faith. Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought, 1250–1650.* The Hague, 1967, pp. 11–51.

Sermoneta G. (or J.). «La Dottrina dell'intelletto et la „fede filosofica" di Jehudah e Immanuel Romano» // *Studi Medievali*, 3rd series, 6, 2 (1965) 1–76.

— «Per una storia del Tomismo ebraico» // *S. Tommaso vella storia del pensiero.* Neapole, 1980, vol. II, pp. 354–359.

Steinschneider M. *Letteratura italiana dei Giudei.* Roma, 1864.

— «Die italienische Literatur» // *MGWJ* 42 (1898), S. 263–265, 315–322, 418–424, 466–472, 517–522; 43 (1899), S. 32–36, 91–96.

**Исследования на иврите:**

Равицкий А. *Мысль рабби Зрахии Шеалтиэля Хена и маймонистско-тиббонистская философия в 13 веке* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите, с англ. резюме).

— «Проблема возможного и случайного существования в экзегетике трудов Маймонида в XIII веке» // *Daat* 2–3 (1978–1979), с. 67–97 (на иврите).

Сермонета И. «Использование схоластической литературы в трактате *Parat Yosef* рабби Иосефа Тайтазака» // *Sefunot* II (1971–1978), с. 136–185 (на иврите).

*Моше бен Шломо из Салерно*

***Сочинения:***

*Ta'anot* ([Полемические] утверждения). Опубликовано в: *Mose ben Salomon von Salerno und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums* / von Stanislaus Simon. Breslau, 1931.

Sermoneta G. (ed.). *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo.* Roma, 1969.

Комментарий к «Путеводителю растерянных» сохранился в дюжине рукописных списков; их перечень см. в: Steinschneider, *HÜb*, S. 433.

***Исследования:***

Сермонета И. «Моше бен Шломо из Солерно и Николай Джовинанцо о *Путеводителе растерянных* Маймонида» // *Iyyun* 20 (1970), с. 212–240 (на иврите; англ. резюме: pp. 298–299).

*Зрахия бен Шеалтиэль Грациан из Барселоны*

*E.J.*, s.v. «Gracian, Zerahiah ben Isaac ben Shealtiel».

***Сочинения:***

*Imrei Daʿat* (Комментарий на Книгу Притчей) / Изд. И. Шварца (I. Schwartz). Вена, 1871.

*Tiqvat Enosh* (Комментарий на Книгу Иова) / Изд. И. Шварца. Берлин, 1868.

Письма опубликованы в: *Otsar Nehmad* 2 (1857), с. 229–245.

***Исследования:***

Равицкий А. *Мысль рабби Зрахии Шеалтиэля Хена и маймонистско-тиббонистская философия в 13 веке* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1977 (на иврите, с англ. резюме; включает список неопубликованных работ Грациана).

*Хиллель бен Шмуэль из Вероны*

*E.J.*, s.v. «Hillel ben Samuel».

***Сочинения:***

*Sefer Tagmulei ha-nefesh* (Вознаграждения души) / Изд. И. Сермонеты, Иерусалим, 1981.

***Исследования:***

Сермонета И. «О падении ангелов: замечания Хиллеля бен Шмуэля из Вероны относительно ангелологии Фомы Аквинского» // *Sefer zikaron le-Yaʿakov Fridman* (сб. статей под редакцией Ш. Пинеса). Иерусалим, 1974, с. 155–203 (на иврите).

*Иехуда бен Моше бен Даниэль Романо*

*E.J.*, s.v. «Romano, Judah ben Moses ben Daniel».

***Сочинения:***

«Комментарий на Книгу Бытия», «Главы о пророчестве» и различные экзегетические работы: Ватикан, MS ebreo Urbinate 38.

*Ben Porat* (комментарий к «Книге знания» Маймонида) существует в нескольких рукописных списках.

Перевод на иврит трактата Фомы Аквинского *De ente et essemia*, выполненный Иехудой Романо: *Maamar ha-nimtza we-ha-metziut* / Изд. и предисловие И. Сермонеты. Иерусалим, 1978.

***Исследования:***

Sermoneta G. «Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de Saint Thomas» // *Hommage à Georges Vajda* / Ed. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 231–262.

— «Рабби Иехуда Романо о пророчестве» // *Daat* 8 (1982), с. 53–86 (на иврите).

Rigo C. *Il De substantia orbis di Averroè* tradotto et commentato da Yehudah ben Mosheh da Roma. Venezia, 1988.

— «Yehudah b. Mosheh Romano, traduttore di Alberto Magno, Commento al *De Anima* III, II, 16» // *Henoch* 15, 1 (1993), pp. 65–91.

— «Un'antologia filosofica di Yehudah b. Mosheh Romano» // *Italia* 10 (1993), pp. 73–105.

*Иммануэль бен Шломо Римский*

*E.J.*, s.v. «Immanuel (ben Solomon) of Rome».

***Сочинения:***

*Mahbarot Immanuel* (Сочинения Иммануэля) / Изд. Д. Ярдена. Иерусалим, 1957.

Начало *Комментария на Книгу Бытия* опубликовано в: F.M. Tocci. *Il commento di Emanuele Romano al Capitolo I della Genesi*. Roma 1963. (Я пользовалась манускриптом из Пармы: Дворцовая библиотека, MS de Rossi 404.)

Издание Книги Притчей с комментарием Иммануэля Римского (Неаполь, ок. 1487 г.) было перепечатано в Иерусалиме, в 1981 г., со вступительной статьей Д. Гольдштейна (D. Goldstein) и со списком (с. 7–8) рукописей, в которых сохранились другие библейские комментарии этого философа.

***Исследования:***

Goldstein D. «Longevity, the Rainbow and Immanuel of Rome» // *HUCA* 43 (1971/2), pp. 243–250.

Rosenthal M. «The *haqdamah* of Immanuel of Rome to the Book of Ruth» // *Approaches to Judaism in Medieval Times* 2 (1985), pp. 169–185.

## Глава восьмая. Четырнадцатый век

Pines S. «Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors» // *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. I, 10. Jerusalem, 1967, pp. 1–101; ивритская версия этой статьи, напечатанная в сборнике *Beyin mahshevet Israel le-mahshevet ha-ʿamim* (Иерусалим, 1977, с. 174–262) была значительно расширена.

— «Saint-Thomas et la pensée juive médiévale, quelques notations» // *Aquinas and Problems of his time*. Louvain-La Haye, 1976, pp. 118–129.

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe* siècle. Paris, 1893 ( = *Histoire littéraire de la France*, vol. XXI, pp. 351–789).

Shatzmiller J. «Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier en 1300». In M.H. Vicaire and B. Blumenkrantz (eds.), *Juifs et Judaïsme de Languedoc XIIIe-début XIVe Siècle*. Toulouse, 1977.

Steinschneider M. *HÜb*, S. 461–500, 616–649, 775–843, 948–970, 971–987.

Touati C. «L'inerrance prophétique dans la Théologie du Moyen-Age». *Revue de l'Histoire des Religions* 174 (1968) 168–187.

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974 (на иврите).

### *Иедайа ха-Пнини*

*E.J.*, s.v. «Jedaiah ben Abraham Bedersi».

***Сочинения:***

*Behinat ʿOlam* (Книга критического познания мира). Впервые была напечатана в Мантуе, до 1480 г.

«Апологетическое послание» было напечатано в: *She'elot u-teshuvot* (Респонсы)... *Rabbenu Shelomo ben Adret*. Ганновер, 1610, 65d–67a (416–418).

Комментарии на *агадот*, относящиеся к псалмам: *Erlauterungen der Psalmen Haggada von Jedaja Penini* / Ed. S. Buber. Cracow, 1891 (впервые были напечатаны в Венеции в 1599 г.).

***Исследования:***

Halkin A.S. «Yedaiah Bedershi's Apology». In A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 165–184.

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 13–56 (359–402).

Пинес Ш. «Индивидуальные формы в учении Иедайи Бедерси» // *Sefer ha-yovel li-khvod Tzvi Volfson...* (сб. статей, посвященный 70-летнему юбилею Г. Вольфсона). Иерусалим. 1963, с. 187–201 (на иврите).

Глазнер Р. *Wikuah mada ʿi filisofi ba-mea ha-14* (Научно-философский спор в XIV в.). Иерусалим, 1998 (на иврите).

*Ниссим бен Моше из Марселя*

*E.J.*, s.v. «Nissim ben Moses of Marseilles».

***Сочинения:***

*Sefer ha-Nissim* (Книга чудес) – комментарий к Торе. Вступление к этой книге опубликовано Х. Шорром (H. Schorr): *He-halutz* 7 (1865), с. 102–144. Научное издание этого произведения было осуществлено Х. Крейселом. *Maʿase Nissim le-rabbi Nissim mi-Marsei*. Иерусалим, 2000.

***Исследования:***

Halkin A.S. «Rabbi Nissim of Marseille, thinker from the fourteenth century» // *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. III. Jerusalem, 1972, pp. 143–149.

— «Nissim ben Moscheh on Providence» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 219–225.

Sirat C. «Les idées politiques de Nissim de Marseille» // *REJ* 145 (1986), pp. 257–281.

Крейсел Х. «Фрагмент комментария Ниссима Марсельского к Книге Руфь» // *Mi-Rome l-Irushalaiym* (сборник, посвященный памяти проф. И. Сермонеты) / Под ред. А. Равицкого. Иерусалим, 1998, с. 159–180 (на иврите).

*Герсонид*

*E.J.*, s.v. «Levi ben Gershom (Ralbag)».

***Биография:***

Шацмиллер И. «Герсонид и община Оранжа в средние века» // *Mehqarim be-toledot ʿam Israel we-Eretz Israel*. т. II. Хайфа, 1972, с. 111–126 (на иврите).

***Сочинения:***

(1) *Milhamot Adonai* (Войны Господа). Рива ди Тренто, 1560; репринтное изд.: Иерусалим (не датировано); другое изд.: Лейпциг, 1866. Оба издания весьма несовершенны.

Список рукописей приводит Туати в своем французском переводе книг III и IV: *Les Guerres du Seigneur.* Paris, 1968, pp. 31–36.

Английские переводы «Войн Господа»:

Книга III: in N.M. Samuelson. *Gersonides on God's Knowledge.* Toronto, 1977.

Книга IV: in J.D. Bleich. *Providence in the Philosophy of Gersonides.* New York, 1973.

Книга VI, часть 2, глава 1: in J.J. Staub. *The Creation of the World according to Gersonides.* Chico, 1982.

*The Wars of the Lord* / Trans. with introduction and notes by S. Feldman. vol. 1–3. Philadelphia, 1984–1999.

(2) Библейские комментарии Герсонида воспроизводятся в раввинистических изданиях Библии. *To<sup></sup>ʿaliyot*, «уроки» (выводы из этих комментариев), были напечатаны отдельно: Рива ди Тренто, 1570.

В последнее время был переиздан комментарий Герсонида к Торе:

*Hamisha humashei Tora ʿim perush Rashi u-biur ha-Ralbag* (Тора с комментарием Раши и объяснением рабби Леви бен Гершома) / Изд. Б. Бренера и Э. Фреймана. Иерусалим: *Маалийот* (пока вышли лишь два тома: *Берешит* – 1993; *Шемот* – 1999). Другое (менее удачное, но законченное) издание (Иерусалим: *Мосад ха-рав Кук*, 1992–2000) в пяти томах было осуществлено Я.-Л. Леви.

Был издан англ. пер. комментария к Песни Песней:

Kellner M. (trans. and ann.). *Commentary on the Song of Songs, Levi ben Gershom (Gersonides).* New Haven and London, 1998.

(3) Комментарии к работам Аристотеля и Аверроэса. Список рукописей приводится в: Steinschneider, *HÜb,* s.v. «Levi ben Gerson».

Только один из этих комментариев был напечатан: «Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of *Parva Naturalia*, II, 3» / Annotated critical ed. by A. Altmann // *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume.* Jerusalem, 1950, pp. 1–31.

(4) Астрономия.

«The astronomical Tables of Levi ben Gerson» / Ed. and trans. B.R. Goldstein. The Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1974.

(5) Логика.

Ch. Manekin. *The Logic of Gersonides: a translation of* Sefer ha-heqqesh ha-yashar *(The book of the correct syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom.* Dordrecht, 1992.

***Исследования:***

Eisen R. *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People.* New York, 1995.

Feldman S. «Gersonides' Proofs for the Creation of the Universe» // *PAAJR* 35 (1967), pp. 113–137.

— «Platonic Themes in Gersonides' Cosmology» // *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume.* American Academy for Jewish Research. Jerusalem, 1975, pp. 383–405.

— «Gersonides on the possibility of conjunction with the Agent Intellect» // *Association of Jewish Studies Review* 3 (1978), pp. 99–120.

Goldstein B.R. «Astronomical and Astrological themes in the philosophical works of Levi ben Gerson» // *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, 26, 99 (1976), pp. 221–224.

— *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344). A Critical Edition of Chapters 1–20 with Translation and Commentary.* Berlin/Heidelberg/New York/ Tokyo, 1985.

Kellner M.M. «Gersonides, Providence and the Rabbinic Tradition» // *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), pp. 673–685.

— «Gersonides and his cultured despisers: Arama and Abravanel» // *The Journal of Medieval Renaissance Studies* 6 (1976), pp. 269–296.

— «Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy» // *Speculum* 52 (1977), pp. 62–79.

— «Gersonides on Miracles, the Messiah and Resurrection» // *Daat* 4 (1980), pp. 5–34 (English section)

— «R. Levi Ben Gerson: A Bibliographical Essay» // *Studies in Bibliography and Booklore* 12 (1979), pp. 13–23.

Manekin C.H. «Preliminary Observations on Gersonides» // *PAAJR* 52 (1985), pp. 85–113.

Rudavsky T.M. «Individuals and the Doctrine of Individualism in Gersonides» // *The New Scholasticism* 56 (1982), pp. 30–50.

Touati C. *La pensée philosophique et théologique de Gersonide.* Paris 1973. С библиографическим указателем, учитывающим литературу до 1972 г.

— «Les idées philosophiques et théologiques de Gersonide dans ses commentaires bibliques» // *Revue des Sciences religieuses* 28 (1954), pp. 335–367.

Wolfson H.A. «Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms», repr. in his *Studies in the History of Philosophy and Religion.* II. Cambridge (Mass.) 1977, pp. 231–246.

***Библиография исследований по Герсониду:***

Dienstag I.J. «The Relationship of Gersonides to the Philosophy of Maimonides — An Annotated Bibliography» // *Daat* 23 (1989), pp. 5–13.

Келлнер М. «Предисловие Герсонида к его комментарию Песни Песней» // *Daat* 23 (1989), с. 15–26. В Приложении (с. 27–32) указываются публикации, которые появились после выхода в свет статьи «R. Levi ben Gerson: A Biographical Essay» // *Studies in Bibliography and Booklore* 12 (1979), pp. 13–23.

***Обширную библиографию можно найти в следующих сборниках:***

*Gersonide en son temps* / Ed. G. Dahan. Louvain-Paris, 1991

*Studies on Gersonides. A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist* / Ed. Gad Freudenthal. Leiden, 1992.

*Авнер из Бургоса и вопрос*
*о свободе выбора и Провидении*

*E.J.*, s.v. «Abner of Burgos».

***Исследования:***

Altmann A. «Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides» // *Idem. Essays in Jewish Intellectual History.* London, 1981, pp. 35–64.

Baer I. *A History of the Jews in Christian Spain.* Philadelphia, 1961, vol. I, pp. 327–354 and index.

— «*Minhath Kenaoth* Авнера из Бургоса и влияние этой работы на Хасдая Крескаса» // *Tarbiz*, 11 (1940), с. 188–206 (на иврите).

Baudry L. *La Querelle des futurs contingents.* Paris, 1950.

Sirat C. «Deux philosophes juifs répondent à Abner de Burgos à propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine» // *Mélanges offerts à André Neher.* Paris, 1975, pp. 87–94.

*Альфонсо «Мейашшер-ʿАкоб»* / Ред. и пер. на рус. яз. М. Глускиной, С.Ю. Лурие и Б.А. Розенфельда. Москва, 1983.

*Ицхак Пульгар (Поликар)*

*E.J.*, s.v. «Pollegar, Isaac ben Joseph Ibn».

***Сочинения:***

*ʿEzer ha-dat* (Подмога религии) / Изд. Беласко (G.S. Belasco). Лондон, 1906.

*ʿEzer ha-dat* (Подмога религии) / Аннотированное изд. Я. Левингера. Тель-Авив, 1984.

***Исследования:***

Пинес Ш. «Проблема всеобщего единства в книге *ʿEzer ha-dat* Ицхака Пульгара и параллельные места у Спинозы» // *Mehqarim ba-qabbala, ba-filosofia ha-yehudit u-ba-sifrut ha-musar we-hagut* (сб. статей, посвященный Й. Тишби) / Под. ред. Й. Дана и Й. Хакера. Иерусалим, 1986, с. 395–457.

*Иосеф Каспи (Эн Бонафу де Л'Аржантьер)*

*E.J.*, s.v. «Kaspi, Joseph ben Abba Mari».

***Сочинения:***

*Adney Kesef* (Серебряные подножия) / Изд. И. Ласта. Лондон, 1911.

*ʿAmudey Kesef u-Maskiyyot Kesef: sheney perushim ʿal sefer ha-More la-Rambam* (Два комментария к *Путеводителю* Маймонида) / Изд. Верблюмера (S. Werblumer). Франкфурт-на-Майне, 1848; Репринтное изд. в сборнике: *Shlosha qadmonei mefarshei ha-More* (Три древних комментатора «Путеводителя растерянных»). Иерусалим, 1961.

*Sefer ha-Musar* (Книга о нравственности). Издана с параллельным англ. переводом в: *Hebrew Ethical Wills* / Ed. and trans. by I. Abrahams, first ed. Philadelphia, 1926, vol. I, pp. 127–161.

«*Shorshoth Kesef*, The Hebrew Dictionary of Roots, by Joseph Ibn Kaspi» [отрывки из книги, опубликованные И. Ластом (I. Last)] // *JQR* o.s. 19 (1907), pp. 651–687.

*Tam ha-Kesef* (Цельное серебро) / Изд. И. Ласта. Лондон, 1913.

*ʿAsara keley Kesef* (Десять серебряных сосудов) / Изд. И. Ласта. Пресбург, 1903.

*Mishne Kesef* (Двойная порция серебра) / Изд. И. Ласта. Т. I, *Tirath Kesef* (Серебряная башня). Пресбург, 1905; Т. II, *Matzref la-Kesef* (Плавильня для серебра). Краков, 1906.

Описание и анализ рукописных списков работ Каспи см. в: E. Renan. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 131–201 (477–547); а также: B. Mesch. *Studies in Joseph Ibn Caspi*. Leyden, 1975.

*Shulhan Kesef* (Серебряный стол) / Коммент. изд. Х. Кашер. Иерусалим, 1996.

***Исследования на европейских языках:***

Herring B.F. (ed. and trans.). *Gevia Kesef: A Study in Medieval Jewish Bible Commentary*. New York, 1982.

Mesch B. «Principles of Judaism in Maimonides and Joseph ibn Caspi» // *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann* / Eds. J. Reinhart and D. Schwetschinski. Durham (North Carolina), 1982, pp. 85–98.

Twersky I. «Joseph Ibn Kaspi, portrait of a Medieval Jewish Intellectual» // *Idem. Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. I. Cambridge (Mass.), 1979, pp. 231–257.

***Исследования на иврите:***

Кашер Х. *Иосеф ибн Каспи и его философская экзегеза* (Диссертация). Бар-Иланский университет, 1982.

— «Две интерпретации – аристотелианская и фундаменталистская – книги Иова Иосефом ибн Каспи» // *Daat* 20 (1988), с. 117–125.

Пинес Ш. «Ибн Каспи и Спиноза о возрождении еврейского государства» // *Iyyun* 14 (1963), с 289–317.

Розенберг Ш. «Логика, язык и толкование Писания в произведениях р. Иосефа ибн Каспи» // *Dat we-safa* (Религия и язык: статьи по общей и еврейской философии) / Под ред. М. Халамиша и А. Кашера. Тель-Авив, 1981, с. 104–113.

*Калонимос бен Калонимос бен Меир*

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 71–114 (417–461).

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 85–86 (на иврите).

Шацмиллер И. «*Megillat hitnatzlut ha-qatan* Калонимоса бен Калонимоса» // *Sefunot* 10 (1966), с. 7–52 (на иврите).

*Тодрос Тодроси*

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle* (см. выше), pp. 224–227 (570–573).

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 86–88.

*Шмуэль бен Иехуда бен Мешуллам бен Ицхак из Марселя*

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle* (см. выше), pp. 207–221 (554–567).

Berman L.V. «Greek into Hebrew: Samuel b. Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator» // *Jewish Medieval and Renaissance Studies* / Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 289–320.

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 89–90.

*Шмария бен Элияху Икрити*

*E.J.*, s.v. «Shemariah ben Elijah ben Jacob».

*Mikhtav ʿal hiddush ha-ʿolam* (Послание о сотворении мира). Опубликовано в статье К. Сират в сборнике: Эшель Беэр-Шева II, 1980, 199–227 (на иврите). Там же приведен список напечатанных и имеющихся лишь в рукописных вариантах работ Шмарии бен Элияху.

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 94–99.

*Моше бен Иехошуа из Нарбонна*

*E.J.*, s.v. «Moses ben Joshua of Narbonne».

***Сочинения:***

«*Iggeret Shiur Qoma*: Moses Narboni's Epistole in Shi'ur Qoma» / Ed. and English trans. by A. Altmann // A. Altmann. *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, pp. 225–288.

*Maamar ha-behira* (Трактат о свободе выбора) / Изд. текста и пер. на фр. см.: M.R. Hayoun. «L'épitre du libre-arbitre de Moïse de Narbonne» // *REJ* 141 (1982), pp. 139–167.

«*Pirkei Moshe le-Moshe Narboni*» (Книга Моше Нарбони *Главы Моше*) / Изд. К. Сират // *Tarbiz* 39 (1970), с. 287–306. Французский пер.: C. Sirat. «Moise de Narbonne et l'astrologie» // *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. III. Jerusalem, 1972, pp. 61–72.

*Maamar bi-shelemut ha-nefesh* (Трактат о совершенстве души) / Изд. А. Иври (A.L. Ivry). Иерусалим, 1977.

*The Epistle on Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* / Ed. and English trans. by K.P. Bland. New York, 1981.

*Комментарий к «Путеводителю растерянных»* / Изд. И. Гольденталя. Вена, 1852. Репринтное изд. в сборнике: *Shelosha qadmonei mefarshei ha-More* (Три древних комментатора «Путеводителя растерянных»). Иерусалим, 1961. Первые пятьдесят глав этого комментария были вновь изданы (с параллельным французским переводом) М.Р. Хайюном (M.R. Hayoun): *Le Commentaire de Narboni sur les cinquante premiers chapitres du Guide de Maimonide*. Paris, 1983.

*Комментарий к «Трактату о логическом искусстве» Маймонида* / Изд. М.Р. Хайюна // *Daat* 10 (1983), с. 75–92.

*Комментарий к Плачу Иеремии* / Изд. М.Р. Хайюна // *Kovetz al-Yad* 11, 2 (1989), с. 229–269.

Список рукописей неопубликованных работ Нарбони см. в: Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 320–335 (666–681).

***Исследования:***

Davidson H.A. «Averroes and Narboni on the Material Intellect» // *AJS Review* 9, 2 (1984), pp. 175–184.

Hayoun M.R. «La tradition manuscrite des œuvres de Moise de Narbonne (1300–1362)» // *Revue d'Histoire des Textes*, 14–15 (1984/85), pp. 337–357.

— «Моше Нарбони и Ибн Баджа: книга *Hanhagat ha-Mitboded*» // *Daat* 18 (1987), с. 27–44 (на иврите).

— «Нарбони о душе» // *Daat* 23 (1989), с. 65–88 (на иврите).

Rosenthal E.I.J. «Political Ideas in Moshe Narboni's Commentary on Ibn Tufail's Hayy b. Yaqzān». In G. Nahon and Ch. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda*. Louvain, 1980, pp. 227–234.

Touati C. «Dieu et le monde selon Moïse Narboni» // *AHDLMA* 23 (1956), pp. 80–102.

Vajda G. «Comment le philosophe juif Moïse de Narbonne, commentateur d'Ibn Tufayl, comprenait-il des paroles extatiques (*Šaṭaḥāt*) des Soufis?» In *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e islamicos*. Madrid, 1964, pp. 129–135.

*Иосеф бен Авраам ибн Вакар*

*E.J.*, s.v. «Ibn Waqar, Joseph b. Abraham».

***Исследования:***

Vajda G. *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*. Paris-La Haye, 1962, pp. 115–297, 385–391.

— «Комментарий рабби Иосефа ибн Вакара на Книгу творения» // *Otzar yehudei Sefarad* 5 (1962), с. 17–20 (на иврите).

Шед-Райна Г. (Sed-Rajna G.) «Комментарий Иосефа ибн Вакара к молитвам» // *Otzar yehudei Sefarad* 9 (1966), с. 11–23 (на иврите).

Harvey S. «A 14th Century Kabbalists» Excerpt from the Lost Arabic Original of Averroes, Middle Commentary on the Physics» // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), pp. 219–227.

* * *

Авторы, которые перечислены ниже, еще не стали, за немногими исключениями, предметом систематического исследования. Я наталкивалась на их сочинения случайно, когда просматривала рукописи и печатные издания, и потому библиография, которую я привожу, не носит исчерпывающего характера. Указания на их сочинения и библиографические данные должны восприниматься просто как ориентиры для будущей исследовательской работы.

*Шломо бен Авраам Паниэль*

***Сочинения:***

*Or ʿeinayim* (Свет очей). Кремона; 1557. репринт. изд. – Иерусалим, 1967.

*Шломо бен Ханох ал-Костантини*

***Сочинения:***

*Sefer Megalle ʿamuqot* (Книга о сокровенных вещах), закончена в 1352 г., Ватикан MS ebreo 59.

Список других рукописей см. в: M. Steinschneider. *Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1897, S. 62–63.

*Sefer Maʿayan ganim*

*Sefer Maʿayan ganim* (Источник садов). Философский комментарий к Книгам Бытия и Исхода. Ватикан MS ebreo 274.

*Эльазар Ашкенази бен Натан ха-Бавли*

***Сочинения:***

*Tzofenat Peʿaneah* (Раскрывающий тайны): комментарий к Торе / Изд. Ш. Раппопорта. Йоханнесбург, 1965 (издание базируется на фотостатической копии части книги, единственном сохранившемся фрагменте единственной копии авторского экземпляра книги, сделанной Эфраимом б. Шабтаем ха-Меламедом на Крите в1399 г.).

*Хаим бен Исраэль из Толедо*

***Сочинения:***

*Maamar Gan-ʿEden* (Трактат о райском саде). «Trattato del Paradiso di Hajjim Israel» ( = *Maamar Gan-ʿEden*) / Изд. П. Перро (P. Perreau) // *Jubelschrift zum... Dr. L. Zunz*. Berlin, 1884, S. 141–142 (ивритский текст на с. 20–42).

*Ханох бен Шломо ал-Костантини*

***Сочинения:***

*Les visions divines*. Hanokh b. Salomon Al-Qonstantini / Introd., trad. et notes par Colette Sirat. Paris-Jerusalem, 1976.

*Абба Мари бен Элигдор*

***Исследования:***

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 202–206 (548–552).

*Иехуда бен Биньямин ибн Роккес*

***Сочинения:***

*Teshuvot al ha-nevua* («Ответы относительно пророчества»). Еврейская теологическая семинария. Нью-Йорк, № 2383, MS ENA 82.

***Исследования:***

Крейсел Х. «Ответ рабби Иехуды б. Биньямина ибн Роккеса по поводу пророчества» // *Kiryat Sefer* 62 (1988/9), с. 439–444 (на иврите).

*Иехуда бен Шломо Кампантон*

***Сочинения:***

*Arbaʿa qinyanim* (Четыре приобретения). Первая часть работы опубликована в: E.H. Golomb. *Judah ben Salomon Campanton and his Arba'ah Kinyanim*. Philadelphia, 1930. Приводится список манускриптов.

*Моше Кохен ибн Криспин из Толедо*

***Сочинения:***

Большинство рукописей хранится в Париже: Национальная библиотека, MS héb. 719.

***Исследования:***

Vajda G. «A propos de l'averroisme juif» // *Sefarad* 12 (1952), pp. 3–29.

*Эльханан бен Моше Калкиш*

***Сочинения:***

*Even Sapir* (Сапфир). Париж, Национальная библиотека, MS héb. 727–728.

*Моше бен Ицхак ибн Вакар*

***Сочинения:***

*Matoq la-nefesh* (Сладость для души). Отдельные главы изданы Э. Купфером (E. Kupffer): *Kovetz al-Yad* 9 (19), 1980, с. 297–331. Целиком трактат был опубликован Э. Купфером в: *Kovetz al-Yad*, 12 (1998), с. 207–267.

*Шмуэль Сарса*

***Сочинения:***

*Mikhlol Yofi* (Полнота красоты). Париж, Национальная библиотека, MS héb. 729–730.

*Meqor Hayyim* (Источник жизни). Комментарий к библейскому комментарию Авраама ибн Эзры. Mantua, 1549.

***Исследования:***

Шварц Д. *Религиозная философия Шмуэля ибн Сарсы.* Рамат-Ган, 1989 (на иврите).

*Эн Шломо Астрюк из Барселоны*

***Сочинения:***

Большинство находится во Флоренции: Амброзианская библиотека, MS ebreo 32.

*Давид бен Йом Тов ибн Билия*

*E.J.*, s.v. «Ibn Bilia, David ben Yom-Tov».

***Сочинения:***

*Yesodot ha-maskil* (Принципы разумного человека) / Изд. и франц. пер. Э. Ашкенази в: *Divre Hakhamim.* Metz, 1849.

*Magen David* (Щит Давида) / Изд. Д. Шварца // *Kovetz al-Yad*, 12 (1998), с. 171–206.

***Исследования:***

Алони Н. «Давид ибн Билия и его сочинения» // *Areshet* (1944), с. 377–386 (на иврите).

*Иехуда бен Ицхак Кохен*

***Сочинения:***

Париж, Национальная библиотека, MS héb. 956, fols. 129v–132v.

***Исследования:***

Vajda G. «La question disputée de l'essence et de l'existence vue par Juda Cohen, philosophe juif de Provence» // *AHDLMA* 44 (1977), pp. 127–147.

*Иехуда ибн Москони*

**Сочинения:**

Список манускриптов см. в: M. Steinschneider. *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 3 (1876), S. 41–51, 94–100, 140–153, 190–206.

Введение к его комментарию на библейский комментарий Авраама ибн Эзры опубликовано в: *Otsar Tov*, Berlin, 1878, S. 1–10.

*Нехемия Каломити*

**Сочинения:**

*Milḥemet Emet le-rabbi Nehemia Kalomiti mi-Kandia* (Книга «Война за истину» р. Нехемьи Каломити из Кандии) / Коммент. изд. П. Дорона. Нью-Йорк, 1975.

*Авраам Авигдор (Бонет) бен Мешуллам бен Шломо*

**Исследования:**

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 371–375 (717–721).

*Моше бен Иехуда Нагах*

**Сочинения:**

*Ahavat Taʿanugim* (Любовь к [интеллектуальным] удовольствиям). Оксфорд, Бодлеанская библиотека, MS Opp. 141 (Cat. 1291) and Bodl. Or. 45 (Cat. 1292).

*Элияху бен Элиэзер ха-Иерушалми*

**Сочинения:**

Книга по логике / Изд. Ш. Розенберга // *Daat* 1 (1978), с. 63–71; 2–3 (1979), с. 127–138; 7 (1981), с. 73–92 (на иврите).

*Адерет эмуна* (Красота веры). Ч. 1. / Изд. Ш. Розенберга и У. Гершовича // *Daat* 49 (2002), с. 47–86 (на иврите).

*Иосеф Бонфис бен Элиэзер бен Иосеф Испанец*

**Сочинения:**

*Tzofenat Peʿaneah* (Раскрывающий тайны) / Изд. Д. Херцога (D. Herzog). Heidelberg, 1911.

*Шмуэль ибн Мотот*

***Исследования:***

Vajda G. «Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel Ibn Motot» // *AHDLMA* 27 (1960), pp. 29–63. Приводится список манускриптов.

*Шем Тов бен Ицхак ибн Шапрут из Туделы*

***Сочинения:***

Два комментария к библейскому комментарию Авраама ибн Эзры: Париж, Национальная библиотека, MS héb. 852.

*Pardes Rimonim* (Гранатовый сад: комментарий к талмудическим *агадот*). Сабьонетта, 1554; репринт – Иерусалим, 1968.

Выполненный Ибн Шапрутом перевод на иврит Евангелия от Матфея был опубликован в двуязычном издании, в Базеле, в 1537 г.

Список сочинений см. в: M. Steinschneider. *Calalogus Librorum hebraicorum in Biblioteca bodleiana.* No. 7125, col. 2548–2558.

***Исследования:***

Шварц Д. «Проблема зла в учении Ибн Шапрута» // *Daat* 19 (1987), с. 157–162 (на иврите).

— «Трактат по хиромантии Шем Това ибн Шапрута» // *Daat* 20 (1988), с. 137–150 (на иврите).

Фример Н. и Шварц Д. *Hagut ba-tzel ha-eima* (Философствование в тени страха: жизнь, произведения и мысль р. Шем Това ибн Шапрута). Иерусалим, 1992 (на иврите).

*Шломо Франко*

***Сочинения:***

Комментарий к библейскому комментарию Авраама ибн Эзры: Оксфорд, Бодлеанская библиотека, MS Hunt 559 (Cat. 1258).

## Глава девятая. Пятнадцатый век

### Испанские евреи между иудаизмом и христианством

Baer Y. *A History of the Jews in Christian Spain.* Philadelphia, 1966.

Lasker D.J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. New York, 1977.

Schechter S. «The Dogmas of Judaism» // Idem. *Studies in Judaism*. New York, 1970, pp. 73–104.

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974.

Регев С. «Рационализм и мистицизм в иудейской мысли пятнадцатого века» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 5 (1986), с. 155–189 (на иврите).

*Давид из Рокка Мартино*

***Сочинения:***

*Zekhut Adam* (Оправдание Адама) / Ed. Y. Brill. In *Jen Lebanon*. Paris, 1966.

***Исследования:***

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*. Paris, 1893, pp. 314–319 (660–665). (Соображения, которыми Ренан обосновывает отнесение этого автора к четырнадцатому веку, кажутся мне неубедительными.)

Lasker D.J. «Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages» // *Speculum* 55 (1980), pp. 294–304.

*О семье Шем Тов*

Guttman J. «Die Familie Shem Tob in ihren Beziehungen zur Philosophie» // *MGWJ* 57 (1913), S. 177–195, 326–336.

*Шем Тов ибн Шем Тов*

*E.J.*, s.v. «Ibn Shem Tov, Shem Tov».

***Сочинения:***

*Sefer ha-Emunot* (Книга верований). Феррара, 1556; репринт – Иерусалим, 1969.

***Исследования:***

Goetschel R. «Providence et destinées de l'âme dans le *Sefer ha-Emunot* de Shem Tob Ibn Shem Tob (1380–1441)» // *Misgav Yerushalayim Studies in Jewish Literature* / Ed. E. Hazan, Jerusalem, 1987, pp. LIII–LXXI.

*Шломо ха-Леви из Бургоса*

*E.J.*, s.v. «Pablo de Santa Maria».

***Исследования:***

Serrano L. *Los converses Pablo de Santa Maria y Alfonso de Cartagena*. Madrid, 1942.

Cantera y Burgos. F. *La conversion del célèbre talmudista Salomon Levi*. Santander, 1933.

— *Alvar Garcia de Santa Maria y su familia de conversos*. Madrid, 1952.

*Иехошуа Лорки*

***Сочинения:***

Письмо Иосефу Орабуэне опубликовано в: *Divrei Hakhamim* / Ed. E. Ashkenazi. Metz, 1849, pp. 41–46. Прилагается фр. пер., выполненный «B.H.»: pp. 19–28.

*Эфраим бен Исраэль ал-Накава*

***Сочинения:***

*Sha'ar Kevod Elohim* (Врата Славы Господней) / Изд. с комментарием *Petah ha-Sha'ar* р. А. Блейха. Тунис, 1902 (репринт – Иерусалим, 1986).

Исследования:

Sirat C. «La pensée philosophique d'Ephraïm al-Naqawa» // *Daat* 5 (1980), pp. 5–21.

*Иехуда бен Шмуэль ибн Аббас*

***Сочинения:***

*Yair nativ* (Освещающий путь). Оксфорд, Бодлеанская библиотека, MS Bodl. Or. 44 (Cat. Neubauer 1280).

*Ицхак бен Моше Леви (Эфоди)*

*E.J.*, s.v. «Duran, Profiat».

***Сочинения:***

*Alteca Boteca* (Не будь как твои праотцы). 1st ed. Constantinople, 1557.

*Ma'ase Efod* (Выделка эфода). Vienna, 1865; на с. 181–187 — комментарий к некоторым пассажам из комментария Авраама ибн Эзры к Торе; на с. 191–197 — письмо к Эн Иосефу Авраму.

*Комментарий к «Путеводителю растерянных».* Впервые опубликован в Венеции в 1551 г.; перепечатывается во всех классических изданиях «Путеводителя растерянных».

*Комментарий к комментарию Авраама ибн Эзры на Книгу Исхода.* Париж, Национальная библиотека, MS héb. 831, fols. 319r–324v.

Список других манускриптов приводится в: Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle.* Paris, 1893, pp. 395–407 (741–753).

***Исследования:***

Раппель Д. «Предисловие к книге *Maʿase Efod* Профиата Дюрана» // *Sinai* 100, 2 (1987), с. 749–795 (на иврите).

*Авраам бен Иехуда Леон из Кандии*

***Сочинения:***

*Arbaʿa turim* (Четыре ряда). Ватикан, MS ebreo 399. Это произведение было опубликовано Шаломом Розенбергом: *Mehqarei Yerushalayim be-mahshevet Israel* 3, 4 (1984), с. 525–621.

*Хасдай Крескас*

*E.J.*, s.v. «Crescas, Hasdai».

***Сочинения:***

*Bittul ʿiqqarrey ha-notzrim* (Опровержение принципов христианства [в переводе на иврит]) / Изд. Дейнарда (E. Deinard). Kearny, N.J., 1904. Недавно Д. Ласкером было осуществлено научное издание ивритского перевода этого призведения (Рамат-Ган, Беэр-Шева, 1990).

*Or Adonai* (Свет Господень). Феррара, 1540; репринт – Иерусалим, 1963. Все пассажи Крескаса, в которых идет речь о физике, критически изданы и переведены на англ. яз. в кн.: Wolfson. H. *Crescas' Critique of Aristotle.* Cambridge (Mass.), 1929.

***Исследования на европейских языках:***

Davidson H. «The Principle that a Finite Body Can Contain Only Finite Power» // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann* / Eds. S. Stein and R. Loewe, Alabama, 1979, pp. 75–92.

Feldman S. «The theory of eternal Creation in Hasdai Crescas and some of his predecessors» // *Viator* 11 (1980), pp. 1289–1320.

— «Crescas' Theological Determinism» // *Daat* 9 (1982), pp. 3–28 (English section).

— «A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy» // *PAAJR* 51 (1984) 15–54.

Harvey W.Z. «The term *hitdabbekut* in Crescas' definition of time» // *JQR* 71 (1980), pp. 44–47.

Joel M. *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren*. Breslau, 1886; Hebrew trans., Tel-Aviv, 1928.

Klein-Breslavy S. «Gan-Eden et Gehinnom dans le système de Hasdaï Crescas» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 263–279.

Touati Ch. «Hasdai Crescas et ses paradoxes sur la liberté» // *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris, 1974, pp. 573–578.

— «La Providence divine chez Hasday Crescas» // *Daat* 10 (1983), pp. 15–31.

Waxman M. *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*. New York, 1920.

Wolfson H.A. *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge (Mass.), 1929.

— «Crescas on the Problem of Divine Attributes» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. II. Cambridge (Mass.), 1977, pp. 247–337.

— «Studies in Crescas» // *Ibid.*, pp. 458–478.

***Исследования на иврите:***

Бер И. «*Minhat Kenaot* Авнера из Бургоса и влияние этой работы на Хасдая Крескаса» // *Tarbiz* 11 (1940), с. 188–206.

Вольфсон Г. «Эманация и сотворение мира *ex-nihilo* по Крескасу» // *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. II. Cambridge (Mass.), 1977, pp. 623–629.

Гутман Ю. «Проблема свободной воли у Хасдая Крескаса; мысль и мусульманские аристотелианцы» // *Idem. Dat u-madda'* (Религия и наука). Иерусалим, 1955, с. 149–168.

Клейн-Бреслави С. «Влияние рабби Ниссима Геронди на концепцию принципов веры у Крескаса и Альбо» // *Eshel Beer Sheva* II. Иерусалим, 1980, с. 177–197.

Ласкер Д. «Первородный грех и его искупление согласно Хасдаю Крескасу» // *Daat* 20 (1988), с. 127–135.

Нехораи М. «Полемика Крескаса с Герсонидом» // Bar-Ilan, 22/23 (1988), с. 239-259.

Равицкий А. «Развитие представлений Хасдая Крескаса относительно проблемы свободной воли» // *Tarbiz* 51 (1981), с. 445–469.

— *Derashat ha-pesah le-rabbi Hasdai Kreskas* (Пасхальная проповедь р. Хасдая Крескаса и исследования его философии). Иерусалим, 1988 (на иврите, с англ. резюме).

Харви З. «Каббалистические элементы в произведении Хасдая Крескаса *Свет Господень*» // *Mehqarei Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 2, 1 (1982–1983), с. 75–109.

— «О значении выражения „ощущение принуждает с необходимостью" у Крескаса» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 4 (1984/1985), с. 275–280.

— «Хасдай Крескас и Бернат Метге о душе» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 5 (1986), с. 141–154.

*Авраам бен Иехуда*

***Сочинения:***

Розенберг Ш. «*Arbaʿah Turim* рабби Авраама бен Иехуды, ученика дона Хасдая Крескаса» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 3 (1983/1984), с. 525–621.

*Mesharet Moshe*

*Mesharet Moshe* (Слуга Моисея). Трактат впервые опубликован как *Kalonymi Apologia Mosis Maimonidis* / Ed. J. Goldenthal. Leipzig, 1845. Новое критическое издание, выполненное Д. Шварцем, было опубликовано в *Kovetz al-Yad* 14 (1998), с. 299–394.

*Элияху бен Моше Башьяци*

*E.J.*, s.v. «Bashyazi».

***Сочинения:***

*Adderet Eliyahu* (Облачение Элияху) / Первое издание вышло в Константинополе в 1541г.

***Исследования:***

Ankori Z. *Karaites in Byzantium*. New York, 1959, s.v. «Elijah Bashyachi».

Nemoy L. *Karaite Anthology*. New Haven, 1932, pp. 236–270, 378–385.

Ласкер Д. «Влияние Маймонида на философию Элияху Башьяци, караима» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 3 (1983/1984), с. 405–425 (на иврите).

*Шимон бен Цемах Дюран*

*E.J.*, s.v. «Duran, Simeon b. Zemah».

***Сочинения:***

*Ohev Mishpat* (Любящий справедливость). Венеция, 1589.

*Magen Avot* (Щит отцов). Ливорно, 1785.

*Keshet u-Magen* (Стрела и щит). Ливорно, 1780; репринт – Иерусалим, 1970.

***Исследования на европейских языках:***

Bleich J.D. «Duran's View of the Nature of Providence» //*JQR* 69 (1979) 208–225.

Guttman J. «Die Stellung des Simon ben Zemah Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie» // *MGWJ* 52 (1908), S. 46–79; 53 (1909), S. 46–79, 199–208.

Kellner M. «Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism; *Ohev Mishpat*, chapters 8 and 9» // *PAAJR* 48 (1981), pp. 231–265.

Spiro S.J. «The Principles of Judaism according to Rabbi Simon ben Semah Duran». Ph.D. diss. Yeshiva University, 1970.

***Исследования на иврите:***

Ариэли Н. *Философия р. Шимона бен Цемаха Дюрана* (Диссертация). Еврейский университет. Иерусалим, 1976 (с англ. резюме).

Лейбович Й. «Рабби Шимон бен Цемах Дюран и его концепция метаболизма в *Magen Avot*» // *Koroth* 7, 9/10 (1979), с. CLXIX–CLXXIX.

*О диспуте в Тортосе:*

Pacios López A. *La Disputa de Tortosa*, 2 vols. Madrid–Barcelona, 1957.

Posnanski A. «Le Colloque de Tortose et de San Mateo» // *REJ* 74 (1922), pp. 17–39, 160–183; 75 (1922), pp. 74–88, 187–204; 76 (1923), pp. 37–46.

*Иосеф Альбо*

*E.J.*, s.v. «Albo, Joseph».

***Сочинения:***

*Sefer ha-ᶜiqqarim* (Книга принципов). Critical ed. with English trans. by I. Husik. Philadelphia, 1929.

***Исследования:***

Harvey W.Z. «Albo's discussion of time» // *JQR* 70 (1980), pp. 210–238.

Husik I. «Joseph Albo, the last of the Jewish Philosophers» // *PAAJR* 1 (1930), pp. 61–72.

Гутман Ю. «К изучению источников *Книги принципов*» // *Idem. Dat u-maddaᶜ* (Религия и наука). Иерусалим, 1955, pp. 169–81 (на иврите).

Ласкер Д. «Теория верификации у Иосефа Альбо» // *Daat* 5 (1980), с. 5–12 (на иврите).

Швайд Э. «Система догматов у Иосефа Альбо и ее отличия от аналогичной системы у Маймонида» // *Tarbiz* 33 (1964), с. 74–84 (на иврите).

### *Иосеф бен Шем Тов ибн Шем Тов*

*E.J.*, s.v. «Ibn Shem Tov, Joseph ben Shem Tov».

***Сочинения:***

*Kevod Elohim* (Слава Господня). Феррара, 1556.

Комментарий на *Alteca Boteca*. Константинополь, 1570-1578.

Короткий комментарий к трактату Аверроэса «О возможности соединения с Активным Интеллектом». Опубликован С. Регевом (S. Regev), который также приводит список других работ Ибн Шем Това: *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 2 (1982), с. 38–93.

### *Ицхак бен Шем Тов ибн Шем Тов*

*E.J.*, s.v. «Ibn Shem Tov, Isaac ben Shem Tov».

Список его работ, как сохранившихся, так и утраченных, см. в: Wolfson H.A. «Isaac Ibn Shem-Tob's Unknown Commentaries on the *Physics* and his other unknown works» // *Idem. Studies in the History of Philosophy*, vol. II. Cambridge (Mass.), 1977, pp. 479–490.

### *Шем Тов бен Иосеф ибн Шем Тов*

*E.J.*, s.v. «Ibn Shem Tov, Shem Tov ben Joseph ben Shem Tov» (автор статьи Зеев Харви [W. Z. Harvey]).

***Исследования:***

Шварц Д. «Трактат о целевой причине р. Шем Това бен Иосефа ибн Шем Това» // *Kovetz al-Yad* 15 (2001), с. 255–284 (на иврите).

### *Авраам бен Шем Тов Бибаго*

*E.J.*, s.v. «Bibago, Abraham b. Shem Tov».

***Сочинения:***

*Derekh Emuna* (Путь веры). Константинополь, 1522; репринт – Иерусалим, 1970.

***Исследования на европейских языках:***

Lazaroff A. *The Theology of Abraham Bibago; the Defense of the Divine Will, Knowledge and Providence in Fifteenth-Century Spanish Jewish Philosophy.* University of Alabama Press, 1981.

— «The Absolute Freedom of the Divine will in the Philosophy of Abraham Bibago» // *Mystics, Philosophers and Politicians*, pp. 119–140.

Steinschneider M. «Abraham Bibagos Schriften» // *MWGJ* 33 (1833), S. 79–96, 125–144.

***Исследования на иврите:***

Нуриэль А. *Философия Авраама Бибаго* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1976 ( с англ. резюме).

— «Израиль и другие народы в философии Авраама Бибаго» // *Bein Israel la-ʿamim*, Иерусалим, 1978, с. 37–42.

— «Книга Алана Лазарова *Theology of Abraham Bibago*» (рецензия) // *Tarbiz* 52 (1983), с. 154–166.

*Ицхак бен Моше Арама*

*E.J.*, s.v. «Arama, Isaac b. Moses».

***Сочинения:***

*ʿAqedat Itzhaq* (Жертвоприношение Исаака). Салоники, 1522.

***Исследования:***

Bettan I. *Studies in Jewish Preaching*. Cincinnati, 1939, pp. 130–191.

Heller Wilensky S. «Isaac Arama on the Creation and the Structure of the World» // *PAAJR* 22 (1953), pp. 131–150.

— *Rabbi Itzhaq ʿArama u-mishnato* (Философия Ицхака Арамы). Иерусалим–Тель-Авив, 1956 (на иврите).

Pearl C. *The Medieval Jewish Mind*. London, 1971.

*Авраам бен Ицхак Шалом*

*E.J.*, s.v. «Shalom, Abraham ben Isaac ben Judah ben Samuel».

***Сочинения:***

*Neve Shalom* (Прибежище мира). Константинополь, 1539; Венеция, 1574 (репринт – Иерусалим, 1967).

***Исследования:***

Davidson H.A. *The Philosophy of Abraham Shalom*. Berkeley–Los Angeles, 1964.

*Ицхак Абраванель*

*E.J.*, s.v. «Abrabanel, Isaac ben Judah».

***Сочинения:***

Все работы Абраванеля были напечатаны:

*Комментарий к Торе* (Первое изд.: Венеция, 1579);

*Комментарий к ранним пророкам* (Песаро, 1511/1512);

*Комментарий к поздним пророкам* (Песаро, 1520).

Эти комментарии, как правило, содержатся в классических изданиях *Miqraot Gedolot*:

*Ateret Zekenim* (Венец древних). Первое изд.: Сабьонетта, 1557; вместе с *Tzurat ha-yesodot* (О форме первоэлементов). Варшава, 1894.

*Shamayim hadashim* (Новые небеса). Родельхейм, 1828.

*Mifʿalot Elohim* (Труды Господни). Венеция, 1592.

*Rosh Amanah* (Начало веры). Константинополь, 1505; Тель-Авив, 1958. Англ. пер. М. Келлнера (M.M. Kellner): *Principles of Faith.* London and Toronto, 1982.

Все эти трактаты, а также ответы Абраванеля на вопросы, связанные с «Путеводителем растерянных» (1st ed., Venice, 1574), *Yeshuot Meshiho* (Мессия и Спасение), были перепечатаны в изд.: *Ketavim al Mahshevet Israel.* Jerusalem, 1967.

*Комментарий к Путеводителю растерянных* включен в стандартное издание «Путеводителя».

***Исследования:***

Бер И. «Дон Ицхак Абраванель и его концепция истории» // *Tarbiz* 8 (1937), с. 241–259 (на иврите).

Barzilay I. *Between Reason and Faith*, The Hague-Paris, 1967, pp. 72–132.

Guttmann J. *Die Religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel.* Breslau, 1916.

Kellner M.M. «Rabbi Isaac Abravanel on Maimonides' principles of faith» // *Tradition* 18 (1980), pp. 343–356.

— «Jewish Dogmatics after the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Yabes on Belief in Creation as an Article of Faith» // *JQR* 72 (1982), pp. 178–187.

Mihaly E. «Isaac Abrabanel on the Principles of Faith» // *HUCA* 26 (1955), pp. 481–522.

Natanyahu B. *Don Isaac Abravanel, Statesman and philosopher.* Philadelphia, 1953.

Reines A.J. *Maïmonides and Abrabanel on Prophecy.* Cincinnati, 1970.

Sarachek J. *Don Isaac Abravanel.* New York, 1938.

Trends J.B. and Loewe H. (eds.). *Isaac Abravanel; six lectures.* Cambridge, 1937.

Goetschel R. *Isaac Abravanel, conseiller des princes et philosophe.* Paris, 1996.

## Последние еврейские философы Северной Африки, Прованса и Турции

*Шмуэль бен Саадия ибн Данан*

***Сочинения:***

Хранятся в библиотеке Джона Райландса (Манчестер), M.S. 30/6.

***Исследования:***

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 56.

*Моше бен Шем Тов ибн Хабиб*

***Сочинения:***

Перечень сочинений см. в: M. Steinschneider. *Catalogus Librorum hebraeorum in Biblioteca bodleiana.* Berlin, 1931, no. 6445, col. 1786.

***Исследования:***

Розенберг Ш. *Логика и онтология в еврейской философии XIV века* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1974, с. 56.

*Шломо бен Менахем Прат Маймон и его ученики*

***Исследования:***

Renan E. *Les écrivains juifs français du XIVe siècle.* Paris, 1843, pp. 407–413 (753–759). Прилагается список рукописей.

Д. Шварц. «Произведения р. Шломо бен Менахема (Прат Маймона): глава из истории рационализма в Провансе в XIV в.» // *Asufot* 9 (1995), с. 291–331 (на иврите).

— «Комментарий р. Шломо бен Менахема относительно вопроса о разуме к *Баттей ха-нефеш ве-ха-лахашим*» // *Kovetz al-Yad* 13 (1996), с. 297–330 (на иврите).

*Авраам Фариссол*

*E.J.*, s.v. «Farissol, Abraham ben Mordecai».

***Исследования:***

Ruderman D.B. *The World of a Renaissance Jew; the Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol.* Cincinnati, 1981.

*Мордехай бен Элиэзер Комтино*

*E.J.*, s.v. «Comtino, Mordecai ben Eliezer» (автор статьи — Э. Купфер [E. Kupffer]).

***Исследования:***

Attias J-Ch. *Le commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*. Paris, 1991.

— «Mordekhai Komtino, exegète enseignant judeo-byzantin et le karaisme» // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 69 (1989), pp. 249–264.

**Еврейская мысль в Йемене**

Blumenthal D.R. «An Illustration of Philosophic Mysticism from fifteenth century Yemen». In G. Nahon and Ch. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda.* Louvain, 1980, pp. 291–308.

Goitein S.D. «About the Jews of Yemen». Introd, to *From the Land of Sheba.* New York, 1973.

Tobi Y. «The Jews of Yemen» // *Bibliography of Jewish History* vol. II. Jerusalem, 1975.

Rosenthal F. «From the «Unorthodox' Judaism of Medieval Yemen» // *Hommage à Georges Vajda* / Eds. G. Nahon and Ch. Touati. Louvain, 1980, pp. 279–290.

Капах И. (Kafih J.) «Апологетическое послание из Йемена» // *Kovetz al-Yad* (1951), с. 39–63 (на иврите).

— «Три философские композиции одного йеменского автора» // *Sefunot* 1 (16) (1980), с. 83–189 (на иврите).

— «Сорок философских ответов р. Прахии б. р. Мешуллама» // *Sefunot* 3 (18) (1985), с. 111–192 (на иврите).

— «Философский трактат Аврама бен Шломо» // *Kovetz al-Yad* 11 (1989), с. 297–391 (на иврите).

Рацхави Й. «Литература йеменских евреев» // *Kiryat Sefer* 28 (1952–1953), с. 255–280, 394–409; 33 (1957–1958), с. 111–117; 34 (1958–1959), с. 109–116 (на иврите).

— «Йеменские евреи: литература и исследования. Библиограф. указ. за 1935–1975 гг.» // Дополнение к *Kiryat Sefer* 50 (1976) (на иврите).

*Нетанэль бен Иеша*

***Сочинения:***

*Maor ha-Afela* (Свет во тьме) – ивритский перевод написанного по-арабски трактата *Nūr al-Ẓ alām,* выполненный И. Капахом. Иерусалим, 1957.

***Исследования:***

Vajda G. «Une copie peu connue du Nūr al-Ẓalām de l'auteur yéménite Nathanael fils d'Isaïe» // *REJ* 130 (1971), pp. 307–309.

*Хотер бен Шломо*

***Сочинения:***

Blumenthal D.R. *The Commentary of R. Ḥōṭer ben Shelōmō to the Thirteen Principles of Maimonides* (Комментарий к тринадцати принципам Маймонида). Leyden, 1974 (с параллельным анг. пер.).

— *The Philosophic Questions and Answers of Ḥōṭer ben Shelōmō* (Философские вопросы и ответы). Leyden, 1982 (с параллельным анг. пер.).

— «Рационалистический комментарий рабби Хотера бен Шломо к *Пиркей де-р. Элиэзер*» // *Tarbiz* 48 (1979), с. 99–106 (на иврите).

***Исследования:***

Blumenthal D.R. «Ezechiel's vision seen through the eyes of a philosophic mystic [Hōter ben Shelōmō]» // *JAAR* 48 (1979), pp. 417–427.

— «Пример исмаилитского влияния в постмаймонидеанском Йемене» // *Studies in honor of… Goitein*. Jerusalem, 1981, pp. 155–174 (на иврите).

**Еврейские философы в Италии периода Кватроченто**

***Исследования на европейских языках:***

Altmann A. «Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance» // *Idem. Essays in Jewish Intellectual History*. London, 1981, pp. 97–118.

Cassuto U. *Cli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Firenze, 1918.

Melamed A. «Natural, Human, Divine: Classification of the Law among some 15th and 16th Century Italian Jewish Thinkers» // *Italia* 4 (1985), pp. 59–93.

Pines S. «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines» // *Jewish Thought in the Sixteenth Century* / Ed. B.D. Cooperman. Cambridge (Mass.)–London, 1983.

Roth C. *The Jews in the Renaissance*. Philadelphia, 1959.

Steinschneider M. *La Letteratura ebraica*. Roma, 1884.

***Исследования на иврите:***

Бонфиль Р. *Институт раввината в ренессансной Италии*. Иерусалим, 1979, особенно с. 173–206 (на иврите).

Идель М. «Магическая и неоплатоническая интерпретации каббалы в эпоху Ренессанса» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 4 (1982), с. 60–112 (на иврите).

— «Магическая и теургическая интерпретации музыки в иудейских источниках от эпохи Ренессанса до эпохи хасидизма» // *Yuval* 4 (1982), с. 33–52 (на иврите).

*Иехуда бен Иехиэль Мессер Леон*

*E.J.*, s.v. «Judah ben Jehiel». Прилагается список напечатанных работ.

***Сочинения:***

Список манускриптов содержится в статье У. Кассуто (U. Cassuto) в немецкой *Encyclopaedia Judaica*, s.v. «Judah ben Jehiel».

***Исследования:***

Husik I. *Judah Messer Léon's Commentary on the Vetus Logica.* Leyden, 1906.

Carpi D. «Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Léon» // *Studi sull'Ebraismo italiano in memoria di C. Roth.* Roma, 1974.

*Давид бен Иехуда Мессер Леон*

*E.J.*, s.v. «Leon, Messer David ben Judah».

***Сочинения:***

Список опубликованных книг и рукописей см. в: Тирош-Ротшильд Х. *Философия Давида бен Иехуды Мессер Леона* (Диссертация). Еврейский университет в Иерусалиме, 1978 (на иврите, с англ. резюме).

*Sefer Hayyei Yehuda le-rabbi Yehuda Aryeh mi-Modena* (Жизнь Иехуды: автобиография р. Иехуды-Арье из Модены) / Изд. Даниэля Карпи. Тель-Авив, 1985.

***Исследования:***

Carpi D. «Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Léon» // *Studi sull'Ebraismo italiano in memoria di C.* Roth. Roma, 1974, pp. 39–62.

Schechter S. «Notes sur Messer David Léon tirées de manuscrits» // *REJ* 24 (1892), pp. 118–138.

Тирош-Ротшильд Х. «Концепция Торы в произведениях Мессера Давида бен Иехуды Леона» // *Mehqare Yerushalaiym be-mahshevet Israel* 2 (1982), 94–117 (на иврите). Прилагается список сохранившихся и утраченных работ.

*Элияху бен Моше Абба Дельмедиго*

*E.J.*, s.v. «Delmedigo, Elijah ben Moses Abba».

***Сочинения:***

*Behinat ha-dat* (Исследование религии) / Ed. I. Reggio. Wien, 1833.

*Sefer Behinat ha-dat le-rabbi Elijahu Del-Medigo mi-Kandia* (Исследование религии...) / Крит. изд., предисловие и коммент. Яакова Росса. Тель-Авив, 1984.

***Исследования:***

Geffen D. «Insights into the Life and Thought of Elijah del Medigo based on his published and unpublished works» // *PAAJR* 41–42 (1973–1974), pp. 69–86.

Меламед А. «Элияху Дельмедиго и восходящая к Платону традиция рассмотрения политики в эпоху Ренессанса (включая крит. изд. латинского пер. иврит. версии комментария Аверроэса к «Государству» Платона, выполненного Дельмедиго)» // *Italia* 11 (1995), с. 57–66 (на иврите).

*Иехуда бен Ицхак Абраванель (Лео Хебреус)*

*E.J.*, s.v. «Abrabanel, Judah».

***Сочинения:***

*The Philosophy of Love* / Trans. F. Friedberg-Sealy and J.H. Barnes. London, 1937.

***Исследования:***

Damiens S. *Amour et Intellect chez Léon l'hébreu*. Toulouse, 1971. Имеется библиографический указатель.

Genot J. *Philosophie et Poétique dans l'oeuvre d'Immanuel de Rome*. Ph.D. diss. Université de Paris III, 1977.

Pines S. «Medieval Doctrines in Renaissance Garb. Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines» // *Jewish Thought in the Sixteenth Century* / Ed. B.D. Cooperman, Cambridge (Mass.) London, 1983, pp. 365–398.

Идель М. «Источники циркулярных образов в *Диалогах о любви*» // *Iyyun* 28 (1978), с. 156–166 (на иврите).

*Filosofiyat ha-ahava shel Yehuda Abarbanel* (Философия любви Иехуды Абраванеля: четыре лекции коллоквиума, состоявшегося 16 января 1984 г. в Хайфском университете) / Под ред. М. Дормана и З. Леви. 1985 (на иврите).

*Иоханан Алемано*

***Сочинения:***

Список напечатанных работ и рукописей см. в статье У. Кассуто (U. Cassuto) в немецкой *Encyclopaedia Judaica*; s.v. «Alemann, Johanan ben Isak».

***Исследования:***

Perles F. «Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis» // *REJ* 12 (1886), pp. 244–257.

Rosenthal E.I.J. «Some observations on Yohanan Alemanno's Political Ideas' // *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann* / Eds. S. Stein and R. Loewe. Alabama, 1979, pp. 249–261.

Идель М. «Рабби Иоханан Алемано и его программа обучения» // *Tarbiz* 48 (1979) с. 303–331 (на иврите).

— «Антропология Иоханана Алемано: источники и влияния» // *Таргум* 2 (1991), с. 72–87 (перевод на русский с англ. Т. Белопольской).

*Яаков бен Давид Провансаль*

*E.J.*, s.v. «Provençal, Jacob ben David».

***Сочинения:***

«Письмо по поводу изучения наук» опубликовано в: *Divre Hakhamim* / Ed. E. Ashkenazi. Metz, 1849, pp. 63–75.

*Иехиэль Ниссим из Пизы*

*E.J.*, s-v. «Pisa, da».

***Сочинения:***

*Minchath Kenaoth* (Приношение ревности) / Изд. Д. Кауфмана. Берлин, 1898.

***Исследования:***

Бонфиль Р. *Rabbanut be-Italia bi-tequfat ha-renesans* (Институт раввината в ренессансной Италии). Иерусалим, 1979, особенно с. 173-206 (на иврите), с. 183–190.

Cassuto U. «La Famiglia da Pisa et Ancora sulla Famiglia da Pisa» // *Rivista Israelitica* 7 (1910), pp. 9–19, 72–86, 146–150; 10 (1913), pp. 48–57.

Kaufmann D. «La famille de Yehiel de Pise» // *REJ* 26 (1893), pp. 85–110, 220–329; 27 (1893), pp. 276 et 318; 29 (1894), pp. 142–147; 31 (1895), pp. 62–73; 32 (1896), pp. 130–140.

*Овадия Сфорно*

*E.J.*, s.v. «Sforno, Obadiah ben Jacob».

***Исследования:***

Бонфиль Р. «Доктрина человеческой души и ее святости в мысли рабби Овадии Сфорно» // *Eshel Beer-Sheva* I. Иерусалим, 1976, с. 200–257 (на иврите).

*Моше бен Авраам Провансаль*

*E.J.*, s.v. «Provençal, Moses ben Abraham».

***Исследования:***

Бонфиль Р. «Комментарий Моше Провансаля к двадцати пяти тезисам, предваряющим вторую часть *Путеводителя растерянных*» // *Kiryat Sefer* 50 (1975), с. 156–176 (на иврите).

*Иосеф Шломо Дельмедиго*

*E.J.*, s.v. «Delmedigo, Joseph Solomon».

***Исследования:***

Barzilay I. *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia)*. Leyden, 1974.

*Давид ибн Йахья*

*E.J.*, s.v. «Ibn Yahya, David b. Joseph».

***Исследования:***

Marx A. «Glimpses of the life of an Italian Rabbi of the first half of the sixteenth century» // *HUCA* 1 (1924), pp. 605–624.

*Иехуда бен Иосеф Москато*

*E.J.*, s.v. «Moscato, Judah b. Joseph».

***Сочинения:***

*Kol Yehudah* (Голос Иехуды). Венеция, 1594.

***Исследования:***

Bettan I. *Studies in Jewish Preaching*. Cincinnati, 1939, pp. 192–225.

— «The Sermons of Judah Moscato» // *HUCA* 6 (1929), pp. 297–326.

# Указатель библейских и талмудических источников*



* Указываются не только цитаты источников, но и ссылки на них.

22 - 7361

# Указатель цитируемых произведений средневековых авторов

# Указатель имен и географических названий

*Лиц, живших до 1600 г., следует искать в указателе по их личным именам, тех же, кто жил после 1600 г., — по фамилиям*

# Общий указатель понятий и терминов

# Содержание

Монография профессора Колетт Сират, многократно переиздававшаяся на различных языках, представляет собой введение в историю еврейской средневековой философии. Книга базируется на анализе источников (как опубликованных, так и существующих только в рукописном виде), рассматриваемых в их историко-идейном контексте. Работа отличается широтой охвата материала и представляет не только знаменитых, но и малоизвестных мыслителей, и является великолепным учебным пособием. Перевод этой книги восполняет пробел в русскоязычной научной литературе, где до настоящего времени не было издано ни одного сводного труда по истории средневековой еврейской философии.

Для историков философии, медиевистов и всех, интересующихся культурой и мыслью Средневековья.